OSVALDO LIRA

HISPANIDAD Y MESTIZAJE

Y OTROS ENSAYOS



EDICIONES CULTURA HISPANICA
COLECCION HOMBRES E IDEAS
1952

IMPRIMI POTEST:

Madrid, 22 de mayo de 1951.
JOANNES A C. J. D'ELBEE, SS. CC.
Sup. Gral.

NIHIL OBSTAT:

El Escorial, 18 de mayo de 1951.
VICTORINO LOPEZ, SS. CC.

IMPRÍMASE:

† JOSE MARIA
Obispo Auxiliar y Vicario General.

NIHIL OBSTAT:

LIC. LORENZO VICENTI
Censor.
Madrid, 15 de octubre de 1952.

MARSIEGA, S. A.—Menéndez Pelayo, 26. Teléfono 277740.—MADRID

[illegible]

A mi hermana

INDICE

HISPANIDAD
Y MESTIZAJE

A Jaime Eyzaguirre

Entre las consecuencias más funestas de la guerra mundial de 1939 a 1945, debemos señalar una muy característica que no por prevista ha dejado de resultar menos peligrosa para nosotros, los que pensamos y hablamos en español: la de haberle impreso un ritmo vertiginoso al proceso que tiende a hacer del género humano todo entero una sola y única estructura en el orden de las realidades políticas. Es cierto que, lógicamente, todo lo que signifique unión entre los hombres debe ser acogido por los cristianos con extraordinaria simpatía, ya que, en buenas cuentas, no viene a ser más que el medio, el vehículo indispensable, para realizar aquel deseo ardiente de Nuestro Señor Jesucristo, del cual deja constancia en su Evangelio el apóstol San Juan, de que todos seamos *uno* así como El y su Padre celestial son también *uno* (1). Pero es que la unión verdadera del género humano propugnada por Nuestro Señor no tiene nada que ver, por desgracia, con

(1) «Yo les he dado la gloria que Tú me diste, a fin de que sean *uno* como Nosotros somos *uno*. Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que Tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a Mí.» (Joan, XVII, 22-23.)

la que están intentando llevar a cabo, ante la angustia y las zozobras del mundo entero, esas mentes desconcertadas que son los actuales dirigentes de la política internacional. Porque la unión verdadera de todos los hombres debe hallarse fundada naturalmente en ese *vinculum perfectionis* de que nos habla San Pablo, y que, según lo deja entender claramente el ya citado texto de San Juan, es la virtud teologal de la caridad; mientras que la que se está intentando actualmente llevar a cabo no reconoce otra razón de ser sino la fuerza. La unión que pedía Nuestro Señor debía encaminarse única y exclusivamente al perfeccionamiento verdadero de todos y cada uno de los individuos del género humano, mientras que lo que ahora se desea y se procura no es más que el predominio universal; es decir, la consagración definitiva de un estado de cosas en el cual y por el cual un grupo de hombres o de estructuras políticas extremadamente reducido quiere llegar a manejar en provecho propio todas las naciones de la tierra, sin tomar en cuenta para nada los derechos pro piamente nacionales inherentes a cada cual.

De este modo, la entidad nacional, considerada en su propia razón específica, va corriendo el gravísimo peligro de verse suplantada por un internacionalismo anónimo y despiadado en su afán nivelador, contra el cual no queda más salida que el desarrollo pronto y rápido de lo que un agudo pensador llamaba las *constelaciones raciales*. Adviértase a este propósito que, por tratarse de instituciones esencialmente humanas, se ha despojado en este caso al calificativo de *racial* de toda significación racista. Lo grave del caso no consiste, claro está, en que dichas *constelaciones* hayan comenzado ya a dibujarse en el escenario de la Historia, porque un organismo nacido al calor de los valores humanos no puede despertar jamás recelos,

sino en que su desarrollo no se haya ajustado a una cierta e indispensable sincronía. De entre ellas, puede decirse que algunas han conseguido llegar actualmente a la mayoría de edad, mientras que otras no han pasado todavía de los vagidos iniciales de la infancia. Entre las primeras se cuenta, naturalmente, la de los pueblos eslavos, los cuales, bajo el influjo y la dirección de Rusia, se presentan ante el resto del mundo como sólidos elementos de una estructura perfectamente organizada. En cambio, en el extremo opuesto, debemos situar, por desgracia para nosotros, la constelación de los pueblos hispánicos. En ella no es posible descubrir organización política alguna comparable con la de los pueblos eslavos; tampoco una norma de acción común al modo de la de los anglosajones. la cual, aun cuando se halla dividida en varios estados —Yankeelandia y los de la Commonwealth británica—, se va polarizando, por lo que a sus actuaciones se refiere, cada vez con más rigor en torno de las directivas de la Casa Blanca. Ni siquiera una verdadera conciencia de unidad al modo de la que ha engendrado el organismo coordinador de la llamada Liga Arabe. Resuelto como se halla en veinte naciones diferentes—en cuyo fraccionamiento no deja de ofrecer analogías con el de los árabes—, no ha logrado todavía el mundo hispánico vencer los recelos esterilizadores que vienen manteniendo espiritualmente distanciadas unas de otras las naciones que lo integran, ni tampoco dar a conocer con vigor suficiente sus más íntimas aspiraciones, dignas hoy más que nunca de ser puestas en práctica, por su entrañada espiritualidad cristiana, como remedio salvador de la crisis por que atraviesa el mundo. Los pueblos hispánicos se encuentran dominados en la mayoría de los casos—y ésta es su mayor desgracia—por corrientes ideológicas y regímenes políticos interesados

por igual en ahogar la voz de la raza, para hacer predominar sobre ellos ciertos y determinados valores que, si considerados en sí mismos pueden ser dignos de respeto, provocan a repulsa categórica cuando se les quiere convertir en instrumentos de desnacionalización e imperialismo. Por eso, dichos pueblos, salvo honrosas y contadas excepciones, sólo se mueven hoy día al compás de los objetivos de la gran República norteamericana. Con ello se van reduciendo de modo paulatino pero implacable a la condición de servidores solícitos, cuya única preocupación ha de consistir, como los hechos lo van proclamando, en cumplimentar las órdenes con que las estrellas americanas de la constelación anglosajona quieren dar consistencia definitiva a ese dominio universal, al cual con tanto tesón vienen aspirando.

Es esto—decimos—nuestra mayor desgracia, porque en las actuales circunstancias, el abandono de nuestro peculiar destino histórico va adquiriendo los caracteres de una verdadera traición a la Humanidad. Siempre resulta peligroso, para un interesado cualquiera, desperdiciar las ocasiones que se le presentan de realizar sus propósitos, porque no puede estar seguro de que vuelvan éstos a hallarse al alcance de su mano; pero en nuestro caso, además de peligroso, podemos calificarlo de suicida. No nos hagamos ilusiones. Si no conseguimos hacer madurar nuestra unidad antes de que las demás constelaciones raciales hayan consolidado definitivamente la suya, estamos perdidos. Entonces será cuando los poderes políticos y económicos interesados en utilizarnos como dóciles instrumentos de su intención dominadora, redoblarán incansables sus esfuerzos para impedir nuestra unión, y privarnos, así, de toda capacidad de resistencia. Lo más grave del caso es que cuentan con cómplices en nuestro propio

campo. Porque en nuestra marcha hacia la unidad—la cual, a pesar de todo, podemos dichosamente ya dar por comenzada—se nos ha venido a atravesar un grupo de enemigos con el cual no contábamos; elementos díscolos que con sus procedimientos poco nobles han venido a demostrar la razón profunda que tuvo Nuestro Señor al proclamar como adversarios típicos del hombre los que respecto de él son sus domésticos; es decir, los de su propia casa. Son, en nuestro caso, los que se empeñan en desconocer la unidad indiscutible de los pueblos hispánicos en nombre de argumentos tan infundados como el de que, en su estructuración, han intervenido una serie de elementos étnicos variados que no tienen nada que ver con los españoles. Tales infundios no se pueden dejar sin respuesta porque van dirigidos contra nuestra misma existencia histórica. Para la nación, como para la planta, arrancarla de sus raíces le significa necesariamente y a corto plazo la muerte. De aquí arranca para nosotros la obligación de adquirir noticia exacta de la índole y de los elementos constitutivos de una nación. Sólo así podremos, en efecto, reducir a sus verdaderas proporciones el mestizaje biológico, y demostrar lo escaso de su influjo en el orden de la inteligencia y de la cultura, que es el orden específico de las naciones. Porque, según veremos en el curso de este trabajo, el mestizaje biológico es el único que puede invocarse contra la tesis nuestra de que, a pesar de todas las aportaciones sociales de indígenas y europeos establecidos en los territorios de América, las naciones hispanoamericanas constituyeron desde un principio y siguen constituyendo todavía un todo perfectamente homogéneo de cultura entre sí y con España.

El presente trabajo lo dividimos en cuatro capítulos. En el primero estudiamos la categoría ontológica de la

esencia de la nación, cuyos elementos constitutivos analizamos en el capítulo segundo, siempre en función de las comunidades nacionales hispanoamericanas. En el tercero demostraremos la superioridad de la empresa civilizadora de España comparada con la de Roma, para concluir en un cuarto y último capítulo con ciertas consideraciones que estimamos de suma actualidad.

I

CONDICION ONTOLOGICA DE LA NACION

REALIDAD DE LA ESENCIA DE LA NACIÓN

Toda nación puede considerarse bajo dos aspectos: el ontológico y el histórico. El aspecto ontológico es el que está constituído por su esencia o naturaleza; es decir, por el conjunto de valores fundamentales y permanentes que están contenidos en ella (2). El histórico, en cambio, es

(2) Esta afirmación exige glosa, porque tomada así, al pie de la letra, podría prestar algún flanco al ataque, pues parecería indicar que hemos incurrido en el esencialismo idealista de Husserl. En realidad, más que al término de *esencia* debimos haber echado mano al de *sustancia*, ya que es el concepto de *sustancia*, sobre todo el de sustancia primera o hipóstasis el único que envuelve o implica exigencia directa al existir; sólo existen o pueden existir propiamente hablando las hipóstasis, y es su carácter hipostático precisamente, es decir su reducto sustancial, lo que le permite al ser humano resistir con éxito relativo el maremágnum de la Historia y poder echar anclas en el remanso inefable de la ontología. No lo hemos hecho, sin embargo, por sólidas razones; entre otras, porque con ello habríamos parecido igualmente incurrir en el error de Spengler, o si se prefiere, en el de Hegel, al parecer atribuir unidad física al organismo nacional sin considerar que es este el punto preciso en que la comparación entre persona humana y sociedad civil—como toda comparación, por lo demás—llega manifiestamente a claudicar. En realidad, lo que hemos,

el de su verificación en el transcurso del tiempo. Siendo, como es de suyo, prolongación efectiva de la persona individual humana en el plano de los valores colectivos, no es de extrañar que también, a su vez, ofrezca la nación uno y otro aspecto, desde que la única realidad en que ambos llegan a confundirse, porque tienen necesariamente que confundirse, es la Realidad divina. Sólo en ella, en efecto, es donde la esencia llega a identificarse infinitamente con la existencia, aun cuando desde el punto de vista del *quid sit* todo redunde en beneficio de la esencia, ya que es la existencia la que se identifica con la esencia más que la esencia con la existencia (3). Algo parecido sucede también con la nación. Cuando hablamos, por ejemplo, de Egipto, Asiria o Persia, de Grecia o Roma, de Francia, España o Alemania, entendemos siempre referirnos no tan sólo a cierto y determinado fluir histórico, de cualquier tipo que sea, sino sobre todo a entidades permanentes, dotadas de auténtica estabilidad sustancial, de rasgos espirituales perfectamente determinados, gracias a lo cual, por más que parezca paradoja, es como han llegado a desempeñar cierto influjo preponderante en el curso de la historia universal. Sólo puede cambiar lo que permanece, y en lo que permanece fluyendo, mucho más interesante que el fluir es el permanecer. De este modo, cuando una realidad de tipo contingente, y que, además, pertenece a nuestro mundo visible, se halla sometida, en

en el texto bautizado con el epíteto de esencia, o sea los elementos constitutivos de la nación, consiste—como en toda realidad propia o impropiamente subsistente—en el compuesto de esencia y existencia; en lo que le permite mantenerse fiel e idéntica a sí misma.

(3) Porque es ella la única realidad inmediatamente operativa. No debemos olvidar que Santo Tomás justifica la composición de sustancia y accidente—o, lo que es igual, el carácter sólo mediatamente operativo de la sustancia creada o contingente—por la composición real de esencia y existencia.

virtud de su misma condición, al imperio del movimiento propiamente dicho, ha de hallarse sujeta no sólo a la verificación simultánea, sino también a los avatares de la verificación sucesiva. Por su verificación simultánea, la realidad visible *consiste* y subsiste en sus bases ontológicas propias. En cambio, por su verificación sucesiva va completando accidentalmente—o adjetivamente si se quiere—su entidad esencial o cuasi sustancial (4). Es que por el hecho mismo de su condición visible no le queda más camino a una realidad cualquiera de este mundo que ir actualizando una y otra vez las posibilidades de que siempre puede disponer en un momento determinado de su existencia, puesto que tanto las posibilidades en cuestión como sus correspondientes actuaciones no podrían serle jamás, ni siquiera en conjunto, entitativamente exhaustivas. Esto es lo que engendra, como en otro movimiento cualquiera, el tiempo, y con el tiempo, la Historia.

Así, pues, la nación, como realidad que es, posee su propia esencia. Sólo que esta esencia no puede equipararse de ninguna manera a la de la persona individual, a pesar de que venga a coincidir con ella en el hecho escueto de su duración o permanencia en el ser. Es que la esencia de la persona individual es de tipo entitativo físico, mientras que la de la nación—contra lo que creyeron Rousseau y Hegel—es tan sólo de tipo moral, e incapaz, por consiguiente, de cobrar cuerpo tangible y de subsistir, como no sea en los individuos mismos que la componen. Esta salvedad la hacemos porque la nación considerada en su entidad integral—como *id quod* que dicen los escolásticos, y no en su pura y abstracta razón formal—no se puede equiparar sin más a un simple accidente. Su forma cons-

(4) Cfr. nota 1.

titutiva, considerada reduplicativamente como tal, sí que es un accidente en cuanto la noción de accidente implica la carencia de bases ontológicas propias; pero su entidad concreta participa, aún cuando sólo de modo indirecto, de la subsistencia de los individuos que la componen. La nación, en una palabra, puede considerarse como *quid subsistens* en cuanto a su materia remota. Por lo demás, es este el caso de todas las realidades que poseen la sola unidad accidental—catedral, cuadro al óleo, ejército—, o, más bien, de aquellas realidades cuya forma accidental podría denominarse, en el amplio sentido de la palabra, arquitectónica. La persona individual humana, como todos los demás seres vivientes de la Naturaleza, logra destacar perfectamente las líneas estructurales de su esencia respecto de aquellos otros rasgos específicos suyos que sólo pueden figurar como propiedades. Nadie va a confundir en el caso del hombre—y lo mismo podríamos decir, *mutatis mutandis,* de cualquier otro ser viviente del mundo visible—su existencia propiamente dicha con lo que se denomina sus operaciones o actuaciones, como, por ejemplo, con un acto de caridad, la formulación de un silogismo o la concepción de una campaña militar. Esto es evidente, y se debe a la trascendencia irreducible que manifiesta la esencia o el ser del hombre al comparársele con una cualquiera de sus proyecciones o revelaciones vitales. El mismo vulgo da expresión a dicha trascendencia distinguiendo lo que *es* el hombre de lo que *tiene* el hombre. El hombre *es* hombre, pero no es inteligencia, sino que, simplemente, *tiene* inteligencia, de suerte que, cuando quiere emplear el verbo *ser* a propósito de sus propiedades, tiene que reemplazar el substantivo por el adjetivo y decir no que es *inteligencia,* sino, lo cual es muy distinto, que es *inteligente.*

En la nación, en cambio, no sucede nada de esto. Sus

mismos elementos constitutivos son de categoría accidental, o sea, que no son capaces de existir en sí mismos, no son capaces de subsistir, como ya lo insinuamos al decir que su realidad esencial es de tipo ético o moral, desde que la actividad humana del hombre—es decir, aquella que procede inmediatamente del entendimiento conjugado con el libre albedrío—sólo puede dar vida y consistencia a realidades cuya única forma de ser es la inherencia. De aquí resulta que la diferencia entre elementos constitutivos y consecutivos a la cual nos referíamos hace un instante, queda notablemente aminorada en el caso de la sociedad civil por comparación con lo que sucede en la persona individual, hasta el punto de que, en aquélla, se abre amplio margen a toda suerte de vacilaciones por parte de los que quieren fijar lo que realmente debe considerarse como esencial en su estructura. Aquí, la trascendencia de la sustancia sobre los accidentes no existe, por la sencilla razón de que tampoco existe la sustancia. Esencia y propiedades pertenecen por igual al género de la inherencia, lo cual quiere decir que todo ha de quedar reducido a simples diferencias de grado, dependiendo de la importancia que un valor cualquiera hubiese llegado a adquirir en la génesis de una comunidad nacional el que pueda calificársele de elemento constitutivo o de elemento simplemente consecutivo. Podría darse el caso, en efecto, de que un mismo valor determinado que hubiese presidido, como primer principio aglutinante, el nacimiento y el desarrollo de una nación cualquiera no logre sobrepasar, respecto de otra, la condición de simple propiedad o consecuencia suya. Se impone, por consiguiente, en este caso, sopesar, compulsar y comparar con extraordinario detenimiento todos los valores susceptibles de encontrarse en una nación, a fin de

suplir con la sagacidad subjetiva las imprecisiones nacidas de la índole misma de la realidad objetiva.

La consecuencia cae de su peso. Al contrario de lo que sucede en la persona individual, la esencia de la nación se halla sometida a posibles fluctuaciones capaces de hacerle cambiar, llegado el caso, su verdadera y específica fisonomía. Contra la identidad que guarda la persona individual consigo misma no hay fuerza humana ni divina que pueda levantarse, desde el momento en que, como nos lo advierte Santo Tomás, la identidad de las esencias no depende de la voluntad de Dios, sino de la propia esencia de Dios. Libre es El, en su voluntad, de crear o no crear una persona individual humana; pero una vez creada no depende ya de su potencia ordenada—la única en que debemos pensar, puesto que es también la única en que ni su poderío infinito podrá influir, contra la opinión de Descartes—el que un hombre sea un animal racional o que un círculo no puede ser cuadrado, por lo mismo que ni su poderío infinito puede influir en que su propia esencia sea la perfección infinita. De más está decir, naturalmente, que, allí donde el poder mismo de Dios deja de tener influjo, no va a ser la sombra de poder que tiene el hombre lo que pueda conseguir influjo alguno. Podrán, sí, Dios y el hombre, cada cual a su manera, influir en la generación o en la disolución de un ser viviente, así como en el doble proceso de combinaciones y disociaciones químicas a que se ve incesantemente sometido también el mundo o el reino mineral. Podrán, sí, Dios y el hombre, cada cual a su manera, modificar las condiciones existenciales de todas las creaturas visibles habidas y por haber; pero en lo que se refiere a la alteración de los rasgos esenciales de un individuo humano, ni Dios ni el hombre pueden invocar influjo alguno. En realidad, a una esencia sustancial cualquiera—y más si es de naturaleza racional—no se le abren más caminos que los de la disyuntiva de ser sustancialmente como es, o simplemente no ser (5).

Con la nación, una vez más, sucede lo contrario. Es que cuando Aristóteles deja establecida la inmutabilidad absoluta de las esencias, sus miras y propósitos no se dirigen más que a las esencias sustanciales, que son las únicas capaces de llevar en el estricto sentido de la palabra la denominación de esencias (6). La prueba está en que, cuando llega a tratar de la categoría de la *cualidad,* le asigna como uno de sus caracteres distintivos el ser susceptible de intensificación y de relajación, y, sin embargo, es evidente que la cualidad, eso sí que en un sentido puramente relativo, también tiene su esencia. Pues bien, es este el caso de la nación. Su esencia no es una sustancia, sino una cualidad, aun cuando para ser exactos deberíamos hacer ahora acerca de esto alguna salvedad. De esta suerte

(5) Es que el ser sustancial es lo absoluto mientras que al ser accidental no se le puede conceder más carácter que el de relativo. La sustancia puede ser accidentalmente de varias maneras; en otras palabras, puede revestir indefinido número de seres accidentales porque puede *referirse* a un sinnúmero de realidades ontológicamente circundantes respecto de ella, y esto, a su vez, porque ninguna ordenación o referencia puede serle exhaustiva en virtud de la irreducible trascendencia respecto de un accidente cualquiera. En cambio, como su ser sustancial es evidentemente exhaustivo respecto de sí mismo, resulta inevitable que todo cambio para él ha de equivalerle simplemente a dejar de ser.

(6) La esencia y la existencia representan los dos significados del *ens transcendentale*: el ser como nombre y el ser como participio; en otras palabras, lo que es y el ejercicio mismo de ser, respectivamente. Por eso tan sólo lo que es en él estricto sentido de la palabra es lo que, *stricto sensu* también, ha de tener esencia. El accidente, según el profundo pensamiento de Santo Tomás, más que un ser es *de* un ser. Por consiguiente, la esencia propiamente dicha es la esencia sustancial. Por eso, por no serlo en el sentido fuerte de la palabra, es por lo que las esencias accidentales se hallan sujetas al crecer y al decrecer.

podemos afirmar *a priori* respecto de ella que es susceptible de intensificación y relajación, conclusión que se ve ampliamente confirmada por la Historia. Vemos, en efecto, multitud de naciones que nacen y que, después de haber atravesado por las consabidas etapas de crecimiento, culminación y decadencia, desaparecen, sin dejar rastro, del escenario de la Historia. Sin ir más lejos, ahí están como ejemplo esa Macedonia de Filipo y Alejandro que un día llegó a alzarse con el cetro del Imperio persa, o esa Cartago de la dinastía militar de los Barcas que llegó a dominar prácticamente la cuenca toda del Mediterráneo occidental. También respecto de ellos habría podido preguntarse el sublime D. Jorge Manrique *¿qué fueron, sino rocío de los prados?* Esto quiere decir que una nación podrá ser más o menos idéntica a sí misma según que sus hijos colaboren con más o menos empeño en pro de su producción específica como comunidad nacional. Podrá, pues, España ser más o menos España, como Francia más o menos Francia, y Alemania más o menos Alemania. Las etapas en que una nación es más idéntica a sí misma son aquellas en que su actividad se proyecta e influye por encima de sus fronteras. Porque la raíz de cualquier expansión es la plenitud interior, que es lo único que puede dotar al ser que la posee de resistencia prácticamente absoluta frente a cualquier intento de influjo por parte del ambiente. Sin esta plenitud no puede concebirse lo que verdaderamente pueda llamarse un Imperio. España, Inglaterra y en nuestros propios tiempos Rusia llevaron y llevan en la punta de sus bayonetas cierto ideal muy adentrado que les impelía a derramarse por el mundo. ¿No será, tal vez, esa relación inevitable entre cualquier idea-fuerza y un Imperio propiamente dicho, lo que en nuestros propios días impide la constitución de un verdadero Imperio norteamericano? En tal caso, el reducir las propias aspiraciones a un predominio de tipo exclusivamente económico demostraría por parte de los Estados Unidos un exacto—y, por exacto, laudable—conocimiento de sus propias posibilidades. Es, en efecto, en la expansión imperial cuando la historia particular va dirigiendo el curso de la historia universal, de la misma manera que cuando dicha identidad se afloja o decae, se halla expuesta la nación al peligro de convertirse en presa codiciable de sus enemigos históricos que son siempre los enemigos de su espíritu.

Debemos recordar a este propósito dos grandes verdades. La primera es que la condición de *causa* no puede afectar a ninguna realidad creada mientras se la considere exclusivamente en orden a sí misma; de lo contrario habría de admitirse que por el solo hecho de existir debería estar *causando* siempre, lo cual resulta a todas luces falso. El único ser cuyo principio próximo de acción se identifica con su esencia es Dios; fuera de El no puede ni siquiera concebirse causalidad alguna exhaustiva respecto de la esencia sustancial a que pertenece, como lo demuestra el hecho de que en cualquier creatura—el hombre, por ejemplo—una cosa es producir algún efecto y otra muy distinta el existir. La segunda es que la inteligencia del hombre se encuentra sujeta al error, y su voluntad, al pecado, y que por lo mismo no es ni ha sido nunca infrecuente el hecho de que, en su modo de ser, de pensar, de actuar o de decir, haya el hombre abandonado el cumplimiento de su deber. Con ello, como es evidente, la comunidad nacional queda sometida en el ejercicio de su existencia a las veleidades y caprichos de sus propios hijos, lo cual quiere decir que su marcha a través de la Historia le ha de significar el exponerse a multitud de peligros, in-

cluso al de que en un momento determinado quede convertida en un puro y simple recuerdo de sí misma, como ya lo indicamos a propósito de dos preclaros poderes políticos de la antigüedad. Porque si la posibilidad de la decadencia o auge de una nación e incluso la de su desaparecimiento como realidad histórica arranca de que su único modo de existir es la inherencia, el hecho de que tal posibilidad se convierta en peligro más o menos próximo radica en que el hombre se halla inclinado al error y al pecado. De lo contrario, la comunidad nacional se encontraría en manos del hombre tan segura como la criatura racional en manos de Dios, porque así como la contingencia entitativa de cada ser humano no le significa el más remoto peligro de aniquilamiento porque la potencia infinita de Dios se halla ordenada—o, lo que es igual, identificada con su infinita sabiduría—, del mismo modo tampoco supondría el carácter accidental de su existencia peligro alguno de desaparecimiento para la nación si las potencias o facultades de la persona humana se mantuviesen indefectiblemente sujetas al *habitus* intelectual de la sabiduría.

La consecuencia se impone. Es absolutamente necesario que la comunidad nacional sea objeto de mil y mil cuidados incesantes y solícitos por parte de todos sus hijos, sin excepción, para lo cual se requieren dos condiciones fundamentales: la primera, conocimiento, y la segunda, voluntad de cooperación. Desde luego, el conocimiento; pero un conocimiento no del tipo que podríamos llamar sentimental, sino de tipo racional. Un conocimiento, en otras palabras, que se halle fundado en el análisis concienzudo de los valores patrios y también de las deficiencias patrias, y no en la base, tan inconsistente como chabacana, de los prejuicios patrioteros, tan funestos para la marcha normal de una nación y que tanto ha impedido la

unión de los pueblos hispánicos en un organismo que, en su precisa condición de tal, habría podido dejar, o más bien, habría dejado subsistentes todas las idiosincrasias nacionales. Esta es la única y exclusiva manera de practicar efectivamente el patriotismo, el cual, a su vez, no es más que la aplicación, al orden de los valores nacionales de la virtud teologal de la caridad. El cristiano en cuanto cristiano se halla más obligado que nadie a ser patriota. Patriotismo que no es eficaz no es digno de ser llamado patriotismo; ni puede ser eficaz si no se conocen exacta y rigurosamente los valores esenciales de la nación a la cual se pertenece. Por eso, dicho conocimiento, si no es suficiente, es a todas luces necesario, porque sin él podría acontecer muy bien que lo que se estimaba como factor de robustecimiento patrio, venga a resultar, en realidad, la manera más eficaz de procurar la ruina de una nación. El conocimiento de los valores patrios es necesario, pero no suficiente; la voluntad de cooperación es su consecuencia, o si se prefiere, su complemento lógico y normal, tal como en el caso de una enfermedad, o, más bien, de un enfermo individual, al diagnóstico debe seguir la terapéutica adecuada, puesto que, por depender de la actividad humana, no dejan nunca de presentar siquiera algún leve signo de dolencia las comunidades nacionales (7).

De aquí resulta que, de las dos verificaciones que se

---

(7) Porque aun en los momentos de máximo esplendor y poderío no han dejado nunca las naciones de ofrecer algún punto débil en su organización interior: Valgan como ejemplos la detestable organización de la economía española en tiempos de los Austrias, las luchas religiosas unidas a la extraordinaria pobreza teológica en la Francia de Luis XIV, la carencia de honestidad política y moral en la Inglaterra de Pitt *senior*, y, en fin, el carácter demoníaco de la ideología a que está echando mano Rusia para imponer su predominio en el mundo.

ofrecen a toda realidad creada—la sustancial y la accidental—, la verificación accidental o sucesiva adquiere una importancia mucho mayor que para el individuo para la comunidad nacional, hasta el punto de que su precisa permanencia en el ser depende de ella. Y es esta una notable diferencia entre la persona individual humana y la persona colectiva que es la nación. En aquélla, la verificación sustancial o simultánea constituye la razón de ser última, dentro del orden de la causalidad intrínseca, de su verificación accidental; o más bien—según ya lo dejamos dicho—su permanecer mismo es la condición necesaria, si no la causa, de su deslizarse o fluir en el tiempo, porque sólo lo que permanece cambia, y allá, el permanecer es subsistir. En la nación sucede todo lo contrario. En ella, es la permanencia en su propio ser lo que depende de la verificación accidental o sucesiva, porque eso es lo que significa en realidad que el ser de la nación es un ser esencialmente histórico. En el caso de la personalidad individual, su verificación simultánea, en cuanto se halla al margen de las vicisitudes del tiempo, se presenta como definitivamente extrahistórica y suprahistórica, mientras que en el de la nación resulta no menos definitivamente intrahistórica. Es que en la persona individual su núcleo ontológico escapa a las fluctuaciones de la existencia, porque aun cuando es la esencia lo que va cambiando, no llega a cambiar esencialmente; en la nación, al contrario, su mismo núcleo ontológico casi llega a no ser ontológico, ya que su permanencia en el ser no llega a superar los límites del puro ente de razón, aun cuando se trate de un ente de razón con fundamento en la realidad. Ese es el alcance de la profunda definición que da Vázquez de Mella de la comunidad nacional cuando la califica como un *todo sucesivo*. Sí. La esencia misma de la nación se encuentra

sometida a sucesión. Su propia verificación esencial resulta, bajo su aspecto reductivamente ontológico, accidental y sucesiva, de suerte que, para obtener un concepto adecuado acerca de ella, no queda más salida que considerarla en su despliegue integral a lo largo de la Historia. Es esta circunstancia la que se hallan empeñados en menospreciar e incluso en olvidar todos aquellos que, con espíritu alegre y confiado, creen posible, e incluso beneficioso para una nación, infundirle valores espirituales que podrían dar al traste con aquellos otros en los cuales se encuentra como fraguada y fijada en sus rasgos esenciales su fisonomía espiritual (8).

Elementos constitutivos de la esencia de la Nación

Entrando ahora a analizar sus elementos constitutivos, la nación, lo mismo que la persona individual humana, ha de constar de alma y cuerpo; lo mismo también que la persona individual humana, su elemento especificador, la raíz y razón justificativa de todas sus perfecciones, ha de ser el alma. Sí. Toda nación ha de tener un alma, y es esta alma, precisamente, lo que ha de explicar de manera exclusiva su unidad, su carácter orgánico u organizado, así como su permanencia o perduración en el propio ser histórico. Esta verdad, habitualmente ignorada por los mismos que están más obligados a conocerla, descansa,

(8) Es el caso de México, cuyos dirigentes, desde los instantes mismos de la independencia no han cesado de hacer todo lo posible por arrancar del alma mexicana los principios cristianos, haciendo peligrar la existencia misma nacional, como lo apunta el ilustre obispo norteamericano monseñor Francis Clement Kelley en su autorizada obra *México, el país de los altares ensangrentados*, traducción castellana de Guillermo Prieto Yerne, Ed. Polis, México, 1945.

sin embargo, en un fundamento evidentísimo, el de que no puede haber unidad sin principio alguno de unidad, y en un hecho también evidentísimo como lo es el de que una nación verdaderamente digna del nombre de tal, da la impresión no de un caos ni de fugacidad, sino de un todo sólidamente asentado sobre ciertas bases que le aseguran permanencia, a la vez que ordenado de tal suerte que todo el complejo de sus actividades espirituales y materiales, individuales y colectivas, apunta hacia un objetivo último perfectamente determinado. Sin embargo, en cierto modo se explica que, ante miradas superficiales—las cuales, por desgracia, suelen ser las más frecuentes—, el alma de la nación permanezca inadvertida. El alma de la nación no es subsistente, o si se prefiere, no es una subsistencia sino una vivencia, o mejor aun, el resultado de una vivencia; de una vivencia todo lo colectiva que se quiera, todo lo intensa que se quiera, pero que, sin embargo, no puede equipararse en manera alguna a las realidades subsistentes. Es de aquí de donde arranca el *quid pro quo*. Siempre impresiona más lo subsistente que lo inherente. Sucede con el alma de la nación lo que con el alma—llamémosla así—de una obra de arte; en ambos casos, lo que es forma o principio animador y perfectivo propio, queda supeditado, a los ojos del vulgo, a la subsistencia y al carácter compacto de los elementos materiales (9). Pero ante las miradas no vulgares, siempre será lo más importante de la nación su alma; es decir, aquello que denominó José Antonio, en frase insustituible, *unidad de destino en lo universal*. De ella, en realidad, queda poco que decir en sustancia que no haya sido ya a lo menos insinuado en páginas anteriores. Por eso nuestros esfuerzos van a dirigirse exclusivamente en adelante a precisar los elementos estructurales del cuerpo nacional.

(9) Este error de perspectiva en que siempre viene a caer el vulgo se manifiesta con mucho mayor relieve todavía que en el campo de la política, en el del arte, y es el que lleva a la creencia de que en la obra bella, considerada reduplicativamente como bella, cobra más importancia eso que llaman fondo que la forma. Todo proviene de la confusión operada entre el orden ontológico puro y sus diversas aplicaciones.

Desde luego, hay que distinguir un doble cuerpo nacional: el inmediato y el mediato. El cuerpo inmediato está constituído por todo el conjunto de las diferentes actividades de las cuales ha llegado a arrancar esa unidad de destino que es el alma nacional; el cuerpo mediato, en cambio, lo integran las sumas de individuos en los cuales van arraigadas todas esas actividades como en su propio sujeto de inherencia. La necesidad de admitir ambos cuerpos radica precisamente en el carácter accidental de la nación. El alma y el cuerpo, del mismo modo que la forma y la materia—o, desde un punto de vista más amplio, el acto y la potencia—, han de hallarse incluídos en el mismo género, de suerte que a un acto sustancial debe corresponder una potencia sustancial, y a un acto accidental, una potencia accidental. De aquí se deduce que el alma de la nación, como accidente que es, exige un cuerpo que también sea accidente. Fuera de ésta hay otra razón, y es que la incomunicabilidad o hermetismo ontológico de la persona individual le impide entrar como elemento integrante en una unión cualquiera a no ser por un intermediario, que, en nuestro caso, se ha de identificar con su propia actividad; de suerte que, en último término, es en ese hermetismo ontológico donde hay que buscar la razón del carácter accidental del alma de la nación y, en consecuencia, la del carácter doble de su elemento corporal (10). Aquí es preciso nuevamente

(10) Con lo cual no queda violado en modo alguno el principio de que la materia y la forma, o sea más en general el

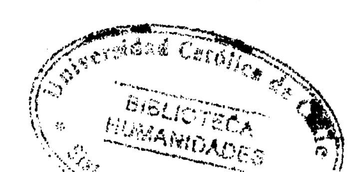
delimitar nuestro campo de acción y advertir que es al cuerpo mediato de la nación y no al inmediato adonde van en adelante a dirigirse nuestros esfuerzos y miradas, porque es aquél el que ha de explicar la marcha histórica de la nación, ya que es la persona individual el sujeto último de atribución de toda actividad desarrollada o padecida. La nación será lo que sean las acciones en que encuentra su origen y su perduración, así como las acciones que la engendren y hagan perdurar serán, a su vez, lo que sean las personas que las desarrollen o que las padezcan. Por eso es por lo que, en último término, la nación será lo que sean sus hijos. Como es de este cuerpo mediato o remoto de lo que nos vamos a ocupar casi exclusivamente en adelante, es a él al cual nos referiremos cada vez que hablemos, así, a secas, de cuerpo nacional.

Este cuerpo nacional puede presentarse en condiciones muy diversas por lo que se refiere a los elementos raciales de que está compuesto, aun cuando todas ellas pueden reducirse en definitiva a dos tipos fundamentales: la pureza étnica y el mestizaje. A este propósito no estará de más observar que la pureza étnica viene a cobrar casi, al través de treinta o cuarenta siglos de historia, la categoría de un puro y simple mito. En efecto, si consideramos una cualquiera de esas entidades nacionales que se creen incontaminadas—las de Escandinavia, por ejemplo—no tardaremos en darnos cuenta de que su pretendida pureza racial no es más que el resultado de la fusión completa

acto y la potencia, han de pertenecer al mismo género supremo; porque en realidad, el cuerpo al cual ha de informar el alma de la nación es el que acabamos de llamar cuerpo próximo o inmediato, el cual, a su vez, es accidental por aquello de que su realidad es la del conjunto de actividades ejercidas por los individuos de la sociedad civil; es decir, en último término, por aquello de que jamás y en ningún caso con un conjunto de accidentes se podría constituir una sustancia.

de todos los numerosos y dispares elementos étnicos que han confluído en aquellos territorios para constituir finalmente diversas comunidades nacionales. Teniendo en cuenta las innumerables transmigraciones de pueblos de que nos da noticias más o menos exactas la Historia, podemos dar por sentado que hoy día no existe pueblo alguno que pueda vanagloriarse de pureza racial. Todos se hallan más o menos contaminados; todos son, empleando el término exacto, más o menos mestizos. Basta contemplar una a una las grandes naciones de la Europa occidental para que aparezca en toda su amplitud esta afirmación. España, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia—cada cual a su manera y en su medida peculiares—son el resultado de la entremezcla de celtas, iberos, griegos, fenicios, cartagineses, judíos, germanos y musulmanes, sin contar, por cierto, el elemento romano, el de mayor y más durable influencia, sin duda alguna, de todos ellos. Lo que pasa es que las verdades, sobre todo cuando pueden servir de testimonio elocuente contra determinados prejuicios, suelen olvidarse. Gracias a este olvido no se ha echado de ver que cuanto más entremezclada se encuentra una raza, tanto mayor será su complejidad y riqueza, porque cada uno de sus elementos constituyentes habrá ido a dejar en ella su sedimento de defectos y virtudes. Por eso creemos que no se debe a pura casualidad el que la más mezclada racialmente de todas las naciones europeas haya sido la que ha realizado la obra de mayor trascendencia y envergadura en el orden de la civilización y de la cultura respecto de las razas inferiores, mientras que las que más han alardeado de pureza no puedan presentar el más pequeño título, en este sentido, al agradecimiento del género humano.

Allí está como prueba fehaciente la incapacidad colo-



nizadora de los pueblos nórdicos, manifestada con matices especiales en cada uno de ellos. Con la ausencia completa de esfuerzos en este sentido, en el de los alemanes y escandinavos; porque no se puede conceder demasiada importancia a la acción de los suecos en Finlandia o a la de los alemanes en los países bálticos, fuera de que sólo mostró eficacia en el período en que ambos actuaron en virtud de principios católicos. Con el fracaso de los holandeses en Indonesia, cuyos pueblos, después de retirarse la potencia colonizadora, no muestran ninguna superioridad de tipo espiritual respecto del estado en que los encontraron sus dominadores—ya Eugenio Montes establecía el paralelo, fecundo en enseñanzas, entre Indonesia y Filipinas—. En fin, con la incapacidad de civilizar a las razas inferiores en el caso de los ingleses, a propósito de lo cual podríamos insinuar también, por nuestra parte, el paralelo entre Indonesia y los dos Estados, oficialmente miembros de la Commomwealth, en que ha quedado dividido el antiguo Imperio de la India.

Por lo que se ve, resulta mucho más difícil y mucho más aventurado enjuiciar la esencia de la nación que la de la persona individual humana, según más atrás queda anotado. Para lograr un punto de vista suficientemente sólido en este asunto, se hace necesario introducir un nuevo elemento de juicio, que va a ser el del instante, o más bien el de la época del nacimiento de una nación; o sea, el instante o la época en que empieza, conforme a la observación de Mella, a tener vida, o historia, independiente. Adviértase, sí, a este propósito, para que nadie se llame a engaño, que no tratamos de identificar en modo alguno los conceptos de independencia nacional y de independencia política, desde el momento en que si una y otra coinciden en ciertas ocasiones, en otras, mucho más frecuentes,

andan separadas, como nos lo muestra la historia del pasado en el caso de Grecia cuando se halla dominada por Roma, y la del presente en el caso del pueblo judío. Claro está que este mismo elemento nuevo, resulta, a su vez, extremadamente difícil, en muchos casos, de precisar, por que para saber el momento en que una realidad comienza a existir tenemos que conocer de antemano su naturaleza, mientras que por otra parte necesitamos, en este caso, conocer la naturaleza de la nación para poder precisar con certeza suficiente el momento en que ha comenzado a existir. ¿Cómo, si no, vamos a resolvernos—por ejemplo—a enjuiciar el momento de la intervención de los romanos, de los visigodos o de los árabes en la vida nacional española? Si la esencia de España es puramente celtibérica, no hay más remedio que considerar la intervención de las tres razas antedichas como variaciones más o menos considerables pero siempre accidentales impuestas a una nación ya constituída, con lo cual se les viene a negar *ipso facto* el carácter de elementos constitutivos o esenciales; pero, por otra parte, para saber a ciencia cierta si es efectivamente Celtiberia pura, necesitamos de antemano conocer si dichos elementos étnicos son o no son esenciales a su constitución nacional. Nos encontramos, como se ve, ante un caso definido de mutua interferencia de casualidades, o, si se prefiere, de razones suficientes, del cual necesitamos salir a toda costa si no queremos caer en un círculo vicioso.

El medio mejor para lograrlo ha de ser el recurrir como base de comparación a la época en que la nación cuyos valores esenciales se trata de averiguar, haya dejado impresa su huella de modo más intenso en la historia universal, porque es en esos precisos momentos cuando pueden apreciarse sus valores peculiares con mayor claridad, ya que

aun en el caso de que haya existido por su parte cierta asimilación de valores extranjeros—como lo vemos en la España áurea, por ejemplo—, no se ha llegado a la sumisión o a la configuración extranjerizante de la fisonomía nacional. Todo lo contrario; es la propia comunidad nacional en cuestión la que ha llegado a configurar en cierta medida y en provecho propio la historia universal. Conseguido este propósito, hay que ejecutar, a partir del momento culminante que hemos logrado localizar, un doble movimiento; uno de regresión, que ha de remontarse en el pasado en tanto en cuanto encontremos en vigencia los valores que han impuesto su sello a la fisonomía nacional, y otro de avance hasta nuestros días como una especie de contraprueba. Sería ridículo pretender, naturalmente, que vamos a descubrir algún momento histórico en que alguno de dichos valores desaparezca de modo brusco e instantáneo en el pasado; la nación se contrapone siempre en su marcha a todo lo que sea mecanismo. No obstante, sí se puede dar con cierta época en que el valor o los valores en cuestión dejen de ser operantes; en lo cual se debe proceder, naturalmente, con máxima prudencia, porque más de un caso nos señala la historia en que se ha visto cómo ciertos valores nacionales, con los cuales ya no se contaba, han llegado a revivir con fuerza verdaderamente arrolladora. La equivocación de Napoleón respecto a España constituye en este orden de valores todo un símbolo. Es que las naciones, y sobre todo las que han logrado asimilar como una de sus vivencias fundamentales el Cristianismo, poseen reservas espirituales insospechadas y, por consiguiente, cierta extraordinaria capacidad de resistencia que en vano buscaríamos en el clima espiritual del paganismo.

De este modo podemos lograr la perspectiva suficiente

para contemplar a través del decurso del tiempo la curva entera del desarrollo de una nación, desde el instante en que salió del claustro político materno—pasando por sus épocas de crecimiento, culminación y decadencia—hasta el momento de concluir definitivamente su vida nacional. Claro está que los acontecimientos no llegan a verificarse jamás con esta claridad de esquema, porque ni la cuerda se mantiene siempre tensa ni tampoco creemos, por nuestra parte, que una nación cristiana pueda llegar a morir alguna vez como nación. Es decir, que no admitimos a este propósito, la actitud, simplista, por racionalista, de Hegel o de su discípulo Spengler. Son tantos y tan variados los factores que han contribuído a la estructuración de las grandes naciones, tantas han sido también y tan graves las crisis porque han atravesado, que, en muchas ocasiones, resulta dificultoso seguir el proceso de su desarrollo. Piénsese tan sólo en el alcance que tuvo para todas ellas en general el conjunto de las invasiones germánicas, o para España, en especial, la invasión y el establecimiento en su suelo de los musulmanes. Por eso es preciso no forjarse, en este sentido, ilusiones peligrosas. La marcha histórica de una nación—más aun que el desarrollo de la persona individual humana—está plagada de avances y retrocesos, de desviaciones a derecha e izquierda, de apogeos y depresiones, de tal suerte que se necesita echar mano de todos los recursos doctrinales disponibles en un momento determinado con el fin de evitar el verse envuelto en tan espesa maraña. Hemos hablado de la crisis provocada en la vida nacional española por la invasión musulmana; podríamos haber agregado las que provocaron en Italia los ostrogodos y los lombardos, junto con los propios musulmanes, los bizantinos y los normandos, o también la profunda alteración operada en la fisonomía histórica de

Alemania por la victoria, o más bien, por el aumento gradual del predominio de Prusia en el ambiente político germánico a costa de la potencia de la dinastía de los Habsburgos. Todas estas dificultades, sin embargo, no podrían jamás ser suficientes para abandonar una tarea que se presenta bajo los caracteres de una urgencia abrumadora. Es ella, en efecto, la condición indispensable para que cada cual pueda ejercer eficazmente respecto de su nación propia la virtud del patriotismo, la cual, como ya lo dejamos dicho, no es más que la aplicación, al orden de los valores nacionales, de la virtud teologal de la caridad.

Para resumir todo lo dicho, y al mismo tiempo, para reanudar el contacto con los puntos establecidos al comienzo de este trabajo, recordaremos que la nación se nos presenta dotada de esencia, al igual de cualquiera otra realidad; que dicha esencia se va verificando incesantemente en el estricto sentido etimológico de la palabra verificación (11); que dicha verificación, aun cuando sea esencial a la nación, y por consiguiente, uno de sus elementos constitutivos—o más bien, el fundamento mismo de todos sus elementos constitutivos— no podría jamás ser sustancial ni simultánea, por carecer la nación, en cuanto tal, de verdadera subsistencia, debiendo ser, por consiguiente, sucesiva (12); que, por lo mismo, la nación puede hacer más intensa o más remisa su identidad consigo misma, y que, en fin, les corresponde a sus propios hijos el velar, incluso positivamente, bajo pena de lesa patria y de pecado contra la virtud teologal de caridad, por la conservación y enriquecimiento de las verdaderas esencias nacionales. Toda otra actitud se hallará necesariamente en pugna no sólo con la dignidad humana sino también con el ejemplo de Nuestro Señor que llora ante la previsión de la ruina política de su patria, así como con las normas más elementales de una auténtica política cristiana.

(11) En el sentido de realización. Preferimos el vocablo de verificación para indicar la relación de conformidad que implica el *verum transcendentale* u ontológico para con la inteligencia que le da el ser; en este caso, con la inteligencia de los ciudadanos de la nación, a cuyo conjunto le corresponde —sin que por ello deje de corresponderle asimismo a cada uno en particular—adquirir claro concepto acerca de la esencia de aquélla para poder irle dando, de acuerdo con tal concepto, el ser que le corresponde.

(12) Estas palabras parecen hallarse en contradicción con lo que sostuvimos a comienzos de este trabajo. O sea, que sólo cambia lo que permanece. Porque ¿cómo va a permanecer la nación si ahora resulta que su verificación es exclusivamente sucesiva? ¿Cuál va a ser el hilo que ha de engarzar toda la serie inagotable de vicisitudes a que se halla inevitablemente sometido, imponiéndoles unidad? Porque lo único que cambia o puede cambiar es lo que permanece; es decir, lo que de un modo u otro logra verificación simultánea por total y exhaustiva; es decir, la sustancia concreta o hipóstasis, ya que los accidentes—incluso aquellos que son susceptibles de más y menos, como la cualidad, por ejemplo—cambian porque antes, con anterioridad lógica, no temporal, ha cambiado la sustancia. Es que si la esencia de la nación—y comenzamos aquí la solución de la dificultad—es accidental, puesto que lo es su unidad —*unum et ens convertuntur*—, sólo lo es considerada formalmente. En cambio, considerada integralmente, es un compuesto de sustancias individuales y accidentes, como queda dicho en la nota 5. Y es por obra de tales sustancias, es decir, por la subsistencia de que gozan todas y cada una de ellas, por lo que, indirectamente, logra caracteres de permanencia. Son las personas las que cambian, y son ellas, también, las que aseguran a la nación, junto con la posibilidad de permanecer, la posibilidad de cambiar.

II

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LAS NACIONES HISPANOAMERICANAS

Ahora tenemos que confrontar estas nociones con el caso concreto de los organismos nacionales hispanoamericanos, de tal modo que podamos llegar por fin a determinar los elementos constitutivos comunes esenciales o específicos de todos ellos; o sea, el alma y el cuerpo. Recordaremos una vez más, a este propósito, que la condición precisa de principio animador o de principio corporal no la podemos determinar *a priori,* sino que ha de ser el resultado del grado de actividad que le corresponda a un elemento integrante cualquiera en el seno del compuesto racial en lo tocante a su génesis y a su pervivencia histórica. Cualquier otra actitud carecería fundamentalmente de honradez. De esta manera, el valor o conjunto de valores—o lo que es igual, la forma de cultura—que en uno y otro caso haya demostrado con la eficacia incontrarrestable de los hechos, su dinamismo comparativa y decisivamente superior habrá de ser calificado como principio determinativo o formal, o en otras palabras, como alma nacional, al paso que

los otros valores comparativa y decisivamente más débiles habrán de considerarse como el principio material, o sea el cuerpo, de la nación.

Españoles e Indígenas

Lo primero que salta a la vista en el caso de las repúblicas hispanoamericanas es que son naciones mestizas, con un mestizaje que ha resultado de la confluencia en suelo americano de numerosas formas de cultura de todo color y nivel de civilización. Naturalmente que al hablar ahora de mestizaje no pretendemos simplemente referirnos al hecho escueto de la entremezcla de razas, porque entonces no habríamos dicho nada. No hay nación en el mundo, en efecto, que a estas alturas de la Historia no sea una nación mezclada. Si volvemos nuestra mirada a la antigüedad descubriremos que las dos naciones que desempeñaron una misión cultural o política más decisiva y trascendental, Atenas y Roma, respectivamente, lo fueron, mientras que, en nuestros días, la entremezcla racial de los Estados Unidos es algo que no logra escapar ni al más ignorante. Lo que pasa es que tanto en Atenas y Roma como en los Estados Unidos de Norteamérica no llega a plantearse, propiamente hablando, el problema del desequilibrio cultural de los componentes raciales (ni siquiera, para estos últimos, en el caso de los negros, cuyo problema—y muy candente—no ha cobrado forma, hasta ahora por lo menos, de mestizaje en el estricto sentido de la palabra); porque las fratrias atenienses, unificadas bajo el cetro del viejo rey Cecrops, así como las tres tribus primitivas romanas de ticios, ramnes y lúceres se hallaban poco más o menos en el mismo grado de civilización y

de cultura, mientras que, por lo que se refiere a Norteamérica, basta considerar que todos los elementos integrantes de su actual poderío han arrancado de una sola y misma raíz, la raíz europea occidental, cuyos valores eternos, en lo que se refiere inmediatamente a la cultura, han permanecido sustancialmente los mismos a través de todas sus numerosas diferenciaciones raciales y religiosas. Es cierto que en el caso de Estados Unidos la tónica dominante es de tipo anglosajón, con lo cual parece que debiera quedar desvirtuado para este caso su valor de ejemplar. Sin embargo, pueden darse en este sentido dos respuestas. La primera es que el predominio anglosajón en la fisonomía histórica de los Estados Unidos no se debe a ninguna primacía cultural, sino simplemente al volumen numérico de su aportación; es esto precisamente lo que nos ha de permitir más adelante invocarlos como ejemplo de ciertas situaciones en apariencia antagónicas con la que estamos ahora analizando. La segunda, que no cuesta mucho descubrir ciertos rasgos psicológicos en la fisonomía cultural yankee que están proclamando a voz en cuello la intervención de elementos raciales profundamente distanciados de sus progenitores anglosajones. No es el caso, claro está, de entrar en detalles; pero si alguno debiéramos aducir ahora como botón de muestra, tendríamos a mano dos de ellos muy expresivos: la manera de concebir las empresas industriales, o más bien, su método para llevarlas, y luego, la concepción y manera de conducir la diplomacia.

Este mestizaje, que no es sólo privativo de los yankees, porque también lo descubrimos en su vecino geográfico el Canadá, así como en las grandes naciones europeas sin excepción, no es el que hace a nuestro caso. El mestizaje propiamente dicho es aquel en que se da cierto desequili-

brio racial; aquel en que existe una raza, o, si se encuentra demasiado biológico el término de *raza,* una forma de cultura que desde el principio se mostró superior a todas las demás. Y es éste en realidad, el caso al cual la estimación común de los mortales aplica el concepto estricto de mestizaje. A nadie se le ocurriría decir, hablando en serio, que Inglaterra, Francia o Alemania, por ejemplo, son naciones mestizas; en cambio, sí se dice que lo son Méjico o Perú, Bolivia o Paraguay. Porque dígase lo que se quiera, el uso le ha dado al concepto de mestizaje cierto matiz peyorativo, incluso por parte de aquellos mismos que se empeñan en proclamar, con bastante razón por lo demás, que tanto vale un mestizo como uno que sea puro desde el punto de vista racial. No se quiera ver aquí un prurito nivelador que en realidad se halla muy lejos de nuestro propósito. Los españoles en América se enfrentaron con toda clase de pueblos, desde los salvajes puros, tales como los caribes y todas las tribus que poblaban, verbi gratia, las riberas del Amazonas, hasta los grandes imperios bárbaros de los aztecas y los incas, modelos cada cual, según su idiosincrasia, de organización política y social (13). Sin embargo, la esencia de la situación no llegó a variar sustancialmente, porque tanto los caribes como los aztecas o los incas—para enlazar en la comparación los dos extremos de la serie—coincidían en el punto fundamentalísimo de ignorar por igual el conjunto de valores eternos de que por condición connatural es portador

(13) Esta afirmación nuestra resulta inexacta, en realidad, respecto de los aztecas, los cuales no pasaban de ser una tribu dotada de mayor ferocidad que las demás, por cuyo motivo, a la vez que por la inmejorable situación estratégica de su capital, en el centro del entonces lago de Tezcoco, lograron imponerse por el terror—es decir, ajustándonos a la terminología aristotélica, por imperio despótico, *no político*—a las tribus circundantes. Cfr. la ya citada obra de Francis C. Kelley.

necesario la persona humana. De aquí se deduce que la eficacia política de semejantes organismos tenía que mostrarse del todo insuficiente a partir del instante mismo en que se enfrentaran con cualquier tipo de verdadera civilización; porque no es posible que pueda subsistir normalmente dominio alguno en el orden de las realidades colectivas sin que medie el respeto, por parte de la autoridad, a los derechos que los súbditos, por la suya, están resueltos a hacer respetar. Esta es, en cierto sentido, la razón por la cual ni la misma estructura política romana—la más perfecta, sin disputa, que concibió el hombre privado de las luces sobrenaturales de la Revelación—pudo subsistir ante el empuje arrollador de los nuevos tiempos que el Cristianismo venía a inaugurar sobre la faz de la tierra.

Esa es la razón, también, del margen enorme de superioridad de que pudo disponer siempre la forma cultural española frente a las masas de la población indoamericana, de lo cual podemos deducir una consecuencia inesperada para muchos. En efecto, cuando dos influjos extremadamente dispares por su intensidad llegan a enfrentarse, el que sea o se manifieste menos vigoroso vendrá a quedar frente a su rival en una situación comparativamente pasiva, muy semejante a la del mármol frente a la actividad creadora del escultor. En este caso, lo único de que puede mostrarse capaz el mármol se reduce no a imponerle rumbos al cincel, sino simplemente a imponerle ciertas y determinadas condiciones de trabajo; su influjo no es de tipo positivo como el del motor, sino tan sólo de tipo negativo como el de la resistencia pasiva. Pues bien, esa fué, desde el primer momento, la posición ocupada por las seudoculturas indoamericanas frente a la cultura española. Su enorme inferioridad comparativa hizo que la reacción con que no pudieron menos de responder a la acción española

fuese tan débil que, desde el primer momento también, vino a asemejarse a la resistencia pasiva del mármol frente al cincel del escultor. Los indoamericanos no impusieron rumbos a los españoles, sino que tan sólo les ofrecieron ciertas y determinadas condiciones de trabajo. Inútilmente buscaríamos, en efecto, un sólo valor fundamental de la cultura española abandonado por los virreyes o por las demás autoridades establecidas por España en América; en vano también buscaríamos algún valor fundamental y privativo de la cultura azteca o de la de los incas que haya venido a figurar como principio orientador, y no solamente como rémora, en las culturas mejicana o peruana, respectivamente. Limitar no es lo mismo que impulsar. El límite viene de fuera; el impulso viene de dentro. El que limita deja cierto número de posibilidades más o menos amplio; el que impulsa, en el orden y medida mismos en que impulsa, señala—más aún, impone—cierta dirección determinada y única, con exclusión de todas las demás. Ese es el error fundamental de los indigenistas—por el momento, nos referiremos a ellos solos—: el de no analizar, el de no situar, el de confundirlo todo. No basta la simple verificación de que los elementos indígenas han contribuído a la génesis y estructuración de las naciones hispanoamericanas; porque, primero, en eso estamos de acuerdo todos, y luego, porque si se quiere demostrar con eso que aquellas naciones son indoamericanas con exclusión de todo elemento racial o cultural español, nosotros podríamos, con igual derecho—por lo menos—, forzar la nota española, rechazar el hecho de la injerencia o intervención indígena y proclamar que los hispanoamericanos son simplemente españoles. No basta por eso—según acabamos de decirlo—con comprobar, con verificar. Es preciso, además, aquilatar, valorar, según vamos haciendo nosotros en el

curso de este trabajo. Y el resultado de nuestros análisis es el que vamos dejando consignado: es decir, que los valores indígenas han sido puro y simple sujeto pasivo, que han actuado, en consecuencia, no como impulso determinante, sino como principio de individuación, de contención y de límite. De acuerdo con estas observaciones que caen de su peso, podemos decir que el influjo de las formas indígenas de vida colectiva se ejerció, por lo que respecta a la génesis y estructuración de las naciones hispanoamericanas, casi exclusivamente no en el orden del impulso, sino de los límites. Es esta una realidad que sólo un entendimiento completamente obcecado sería capaz de negar.

Aquí, en esta confusión precipitada y francamente increíble entre los conceptos de simple distancia y equidistancia rigurosa, es donde debe buscarse la raíz de todas las incomprensiones que surgen acerca de la índole espiritual de las naciones hispanoamericanas (cuando se trata de auténticas incomprensiones y no de algún fruto más o menos directo de estados psicológicos inconfesables). La distancia respecto de dos extremos cualesquiera no se identifica necesariamente con la equidistancia. Más aún y excepción hecha de una sola de las posiciones intermedias, no se identifica jamás con la equidistancia. En este punto—¡bendito sea Dios!—andan concordes las matemáticas y la moral. La demostración resulta fácil, y para montarla como Dios manda, basta con fijar nuestras miradas en dos o tres de esos valores fundamentales en cualquier nación normalmente estructurada, como son la lengua y la religión. Nadie podría decir, hablando en serio, que la religión de México equidista del cristianismo y del paganismo azteca, o la del Perú, del cristianismo y del culto al sol que se profesaba en el antiguo imperio de Tahuantisuyu. Podrá de-

cirse, sí, que las antiguas supersticiones indígenas han llegado a producir ciertas alteraciones más o menos graves en el concepto que algunos sectores de esas naciones—especialmente en los más bajos de la escala social, por estar más entremezclados de sangre autóctona—tienen de los dogmas capitales del Cristianismo, aun cuando tampoco conviene darle a dicho fenómeno una envergadura que se halla lejos de tener. Porque los mestizos o indios hispanoamericanos que profesan la religión cristiana—y de ellos es de los únicos que puede hablarse a este propósito—no adoran al sol en el Perú ni practican los sacrificios humanos en México; es decir, que son incomparablemente más cristianos que aztecas en México e incomparablemente más cristianos que incas en la república del Perú.

Igual cosa podemos decir de la lengua. No creemos que a nadie se le ocurra afirmar en serio que el idioma dominante hoy en la república de México equidiste—es decir, diste *por igual*—del español y del azteca, o el del Perú, del español y del de los incas. Y conste que si en ambos casos —el de la religión y el del lenguaje—hemos acudido al ejemplo de los dos antiguos virreinatos españoles es porque, dada la gran importancia adquirida en ellos por la entremezcla racial de indígenas y españoles, toda conclusión formulada respecto de ambos deberá ser valedera, naturalmente, *a fortiori* para todas las demás repúblicas hispanoamericanas, especialmente para la Argentina, Uruguay y Chile en la América del Sur, así como para Costa Rica en Centroamérica. No se halla, pues, equidistante el idioma universalmente practicado hoy día en Hispanoamérica del español y de los dialectos indígenas, sino que es, simplemente, el mismo que se habla en España con la incorporación inevitable de cierto número de vocablos indígenas que por su corta cantidad y por las desinencias españolas que

han adquirido en la mayoría—o a lo menos en muchos de los casos—no han logrado destruir ni siquiera desvirtuar en lo más mínimo la unidad ni el espíritu de la lengua. No suele considerarse lo suficiente el hecho de que sea la lengua española la que se haya ido incorporando voces indígenas mientras que no se ha dado nunca el caso de que haya ido una cualquiera de las lenguas indígenas incorporándose voces españolas. Puede ser que para algunos este fenómeno, tan banal en apariencia, no tenga mayor importancia. En cambio, para el que se encuentre algo habituado a desentrañar las causas y consecuencias de los acontecimientos que caen bajo el campo de acción de nuestras facultades, la comparación surge al instante entre el proceso asimilador de los dialectos indígenas por parte del idioma español y el de los alimentos por el organismo viviente (14).

Hemos aducido como ejemplo los dos valores fundamentales de la religión y de la lengua porque es en ellos donde se condensa con más honda verdad el πάθος espiritual de cada raza. Podríamos aplicar el procedimiento a toda una serie de valores, seguros de llegar a la misma conclusión. Por vía de ejemplo, podríamos citar las conclusiones a que ha llegado el ilustre musicólogo y compositor chileno Alfonso Letelier en sus estudios sobre folklore musical chileno. Para él todo es de origen puramente español; conclusión que, además de sus extraordinarias su-

(14) Naturalmente que la afirmación presente la restringimos al solo orden de la vida creada, o contingente. La vida en sí no es asimilación porque tampoco es ese movimiento continuo e inmanente de que suelen hablar ciertos manuales de apologética. Mucho más exacta es la definición—si es que la vida puede definirse—que da de modo implícito Santo Tomás al decirnos que la vida es el ser de los vivientes—*vivere in viventibus est esse*—. Entiéndase, pues, que nuestra afirmación no rige sino para la vida creada.

gerencias, deja al descubierto—por repercusión—el fenómeno de la incomprensión de las clases populares por parte de los elementos dirigentes en Chile, puesto que entre éstos, por lo menos hasta hace diez años, era cosa corriente atribuirlo todo aquello al elemento indígena araucano. Lo que dice a este respecto Alfonso Letelier—y que se lo oímos de sus propios labios, hace unos cuatro años más o menos, aquí en España—podría aplicarse a la música, y, de modo más general, al arte de todos los países hispanoamericanos. Que se compare la pintura de Diego de Rivera o de José Clemente Orozco, por ejemplo, con las manifestaciones autóctonas del arte mexicano por un lado, y por otro, con las creaciones de un Gutiérrez Solana, e incluso con las de un Vázquez Díaz o de un Benjamín Palencia. A través de posibles o reales diferencias técnicas respecto de los pintores españoles (para no hablar de las manifestaciones de arte azteca), sobre todo, tal vez, respecto de Solana, se advierte una profunda semejanza de actitudes entre los mexicanos y los españoles. No es, por cierto, a los indígenas precolombinos a los que se asemejan, ni tampoco al arte francés ni al europeo en general, por más que la técnica de Rivera, y, aun cuando en menor grado, la de Orozco, hayan recibido los influjos de Cézanne, Picasso o *le douanier* Rousseau, sino al español. Porque por encima de la técnica—o si se quiere, por debajo y por dentro, modificándola en un orden trascendente—se halla la actitud estética, y esa es, en el arte americano, de pura estirpe española. Puede advertírsele, tal vez mejor que en ninguna otra nota, en ese desenfado vecino al desgarro que matiza, hasta caracterizarlas indeleblemente, todas las creaciones artísticas españolas, incluso las más aristocráticas y refinadas como son las de Velázquez en pintura, o, en el orden literario, las de Góngora.

Con lo dicho basta para demostrar que, en la génesis y estructuración de la cultura hispanoamericana, la cultura española ha desempeñado desde un principio una misión perfectamente análoga a la que en el compuesto humano desempeña la forma sustancial; es decir, la de constituir la razón última intrínseca y la raíz propia de todas sus perfecciones. Hemos también hablado de analogía pero no de identidad porque es preciso hacer ciertas salvedades, de las cuales la primera y principal que compendia a todas las demás es la de que la materia con que se encuentra la forma sustancial, que es la materia prima, se halla absolutamente privada de toda determinación, mientras que en el caso concreto de las naciones hispanoamericanas—así como, en general, en el choque de dos culturas cualesquiera que guardan entre sí cierto desequilibrio cualitativo—la indeterminación, y por consiguiente la pasividad en que viene a hallarse la inferior respecto de la superior es puramente comparativa. *Parum pro nihilo reputatur*; puede llegar el caso en que la reacción con que se responda a una acción determinada sea, con respecto a esta última, tan débil que cueste trabajo distinguirla de la pasividad propiamente dicha, en cuyo caso, no obstante su carácter accidental, la cultura superior vendrá a ocupar una posición del todo semejante a la de la forma sustancial en el seno del compuesto humano. Piénsese en que la forma en cuanto tal desempeña su misión privativa de informar independientemente de su carácter inherente o subsistente, por cuyo motivo la información operada por la forma accidental es información propiamente dicha; de lo contrario, por ser accidental, la forma no tendría misión alguna que realizar. Lo que hace sobre todo a nuestro caso es que la forma sustancial puede y logra llevar a cabo su misión propia de informar gracias a la superioridad de determinaciones de que

dispone frente a una materia reductivamente sustancial como es la materia prima (15). Pues bien, es esa la situación que ha llegado a ocupar la cultura española frente a las masas indígenas de América: la de primer principio determinativo intrínseco de una materia reductivamente sustancial, porque una población cualquiera goza de la subsistencia de sus individuos propios. Es natural, entonces, que la consideramos en el orden de las realidades políticas hispanoamericanas al modo de una forma sustancial.

Españoles y Europeos

Este, empero, no es el único aspecto de la cuestión. La cultura española no entró tan sólo en contacto con las masas indígenas de América, sino que, en esas mismas regiones e, incluso en parte, antes de ser un hecho consumado la emancipación histórica del continente, debió soportar también la convivencia con las demás formas europeas de cultura; en especial, con la francesa y la italiana. En tal fenómeno se han basado ciertos sectores espirituales hispanoamericanos para proclamar que el concepto de la Hispanidad no corresponde en absoluto a la verdad histórica, y que, con el mismo derecho podríamos hablar de galici-

(15) Para comprender nuestro argumento, es preciso no perder de vista que no es de la esencia misma de la forma el que sea sustancial, porque en este caso, las formas accidentales quedarían *ipso facto* reducidas a la categoría de un simple mito. Lo esencial de la forma considerada en su precisa condición de forma, es que informe, que determine. En consecuencia, si una forma accidental, por cualesquiera circunstancias que fueren, se encuentra con una materia segunda que, en lo referente a su pasividad dentro de un orden determinado, se asemejase a la materia prima, podrá ser considerada a este efecto, y nada más que a este efecto, semejante a una forma sustancial. Porque en tales condiciones, y dentro de su propio orden, su influjo determinante ha de ser *primero*.

dad o de italidad, porque en la constitución espiritual de las naciones hispanoamericanas han intervenido «tanto o más» *(sic)* que los valores españoles, los valores franceses o italianos. Es preciso, pues, ahora, examinar este segundo aspecto del problema del mestizaje hispanoamericano, y decidir si semejante pretensión puede conciliarse con las exigencias de la verdad histórica y los principios de una sana filosofía de la cultura.

Nuestra respuesta ha de ser, naturalmente, negativa, porque las condiciones de existencia que se les presentaron a los españoles como resultado de su contacto militar con los indígenas americanos fueron totalmente diversas de las que han ido encontrando las inmigraciones europeas en Hispanoamérica ya independizada del dominio político de la metrópoli. La razón es obvia. Los valores franceses e italianos no han dispuesto jamás, frente a los valores españoles, del margen de decisiva superioridad de que éstos siempre y por doquiera pudieron disponer frente a los indígenas. Españoles, franceses e italianos vienen a coincidir, en definitiva, en una doble raíz común; una de tipo natural que es la acción política y civilizadora de Roma, y otra sobrenatural, que es la acción santificadora de la Iglesia. Bajo el doble signo de Roma y de la Iglesia es como nacieron a la vida de la Historia las culturas española, francesa o italiana, de suerte que de cada una de ellas puede decirse, en el estricto sentido de la palabra, que no constituye sino una versión particular de cierto y determinado número de valores comunes. ¿Cómo podría pretenderse, entonces, que una cualquiera de las tres citadas formas de cultura pudiera actuar respecto de las otras propiamente como forma? ¿Podría alguien, hablando en serio, sostener que la superioridad de las culturas francesa o italiana respecto de la española ofreciera los mismos ca-

racteres cualitativos y de intensidad decisiva que la de la cultura española respecto de las culturas paganas de los indígenas aztecas, incas o mayas? Pues esa posición es la que ha de sostener lógicamente todo aquel que intente equiparar al influjo español en América el de ciertas nacionalidades de la Europa occidental. Es decir, en una palabra, que éramos unos simples salvajes a los cuales había que civilizar. Porque eso quiere decir, naturalmente, que los valores franceses o italianos han dispuesto del mismo margen de superioridad respecto de los españoles que los españoles respecto de los indoamericanos; o sea, que la reacción de lo español ante lo francés o lo italiano se ha mostrado comparativamente tan débil e inoperante como lo azteca, lo quechua o lo maya ante lo español. Cosa que ningún espíritu serio podría suscribir, entre otros motivos, por las graves consecuencias de orden filosófico e incluso religioso que trae aparejadas.

La razón decisiva por la cual la cultura española pudo actuar como elemento determinante o formal de la cultura hispanoamericana fué, en buenas cuentas, su espíritu cristiano. No pretendemos con esto hacer del Cristianismo un elemento integrante de ninguna cultura, porque sabemos de sobra que su trascendencia sobrenatural se lo impide, porque en él debemos ver una especie de lo que los escolásticos llaman *actus irreceptus*. Pero si no puede ser elemento integrante de una cultura, puede ser—e incluso debe ser—, respecto de ella, principio determinante trascendente. Los teólogos suelen asignar como una de las razones primeras y principales de la necesidad moral de la Revelación, incluso para aquellas verdades que el entendimiento humano puede alcanzar en principio con sus solas fuerzas naturales, el hecho de que nunca las ha llegado a conocer sino de modo imperfecto y con mezcla de numerosos erro-

res. Pues bien, para nuestro caso, ninguna forma de cultura extracristiana ha llegado a concebir, remotamente siquiera, las verdades especulativas y prácticas del Derecho natural. Esto resulta tan cierto en el caso de la refinadísima civilización helenorromana como en el de la barbarie azteca. Eso fué lo que la Iglesia logró infundir en el seno social del Imperio romano, como lo que los españoles llevaron a América. Ante el influjo social del Cristianismo, la forma política romana saltó—porque tuvo que saltar—hecha astillas, de tal suerte que sólo siglos más tarde, y, además, por si eso fuera poco, transfigurada en su propia fisonomía histórica, pudo servir de extremo o polo temporal al eje de la vida social de la Edad Media. Idéntica situación tenía que producirse en el caso de los Imperios indoamericanos. Empero, pretender que a una forma política de inspiración cristiana, como lo es a pesar de todas sus deficiencias la de las repúblicas hispanoamericanas, podría acontecerle igual cosa, supondría aceptar cualquiera de los dos términos, igualmente adecuados, de la siguiente disyuntiva: o los valores cristianos no tuvieron parte alguna en la génesis y estructura de la cultura española, o, de tenerla, no lograron hacerla superar las condiciones intrínsecas de una cualquiera de las culturas paganas que se vió obligada a exterminar.

Desde luego, el segundo término de la disyuntiva es, en su necedad, absolutamente insostenible. En cuanto al primero, lo menos grave que podríamos decir de él es que implica cierto reproche de ineficacia a los propios valores cristianos desde que por hipótesis no pudieron conseguir impregnar con su espíritu la acción conquistadora y colonizadora de una nación sobre la cual llevaban dominando desde hacía quince siglos en el momento de iniciarse la conquista de América; dominio que no había sido ni con

mucho una quimera como lo demuestra abundantemente la vida intelectual, política y social de la España medieval y de la de los tiempos barrocos y neoclásicos, con su profusión de grandes santos, de escritores ascéticos y místicos y teólogos, así como de toda suerte de instituciones religiosas, políticas y sociales, inspiradas en el más recio y más puro espíritu cristiano. A no ser que supongamos cierta suspensión de su eficacia por parte de los valores del Cristianismo durante los siglos XVI y XVII, y aun en el XVIII, en lo que se refiere a la empresa imperial española, lo cual no dejaría de resultar también un absurdo; porque la Historia, con el lenguaje de los hechos, nos muestra que tales descoyuntamientos son pura y simplemente una quimera que ni tiene ni podría tener jamás existencia real. Absurdo sería, en efecto, pretender que por sólo hallarse en América el español perdiera su ser de cristiano. El mismo espíritu cristiano que demostró España durante la Edad Media en sus asuntos internos lo siguió demostrando en su empresa imperial americana. No citamos ejemplos—que, por lo demás, pueden encontrarse en cualquier manual—porque no estamos ahora refutando la Leyenda negra, sino ciertos europeísmos de mala ley que amenazan sepultar la incuestionable verdad histórica de Hispanoamérica bajo un funesto manto de sofismas; de todos modos, el espectáculo de la legislación de Indias y de las misiones en tierras de América, así como el de las innumerables instituciones de beneficencia y de cultura—imprentas, universidades, colegios, reducciones, etc.—que ofrecen los tres siglos de dominio español en el Nuevo Mundo, impiden radicalmente cualquier suposición en ese sentido (16).

(16) La eficacia humana de la Iglesia es signo inequívoco de plenitud religiosa. Plenitud que, por cierto, no significa

De aquí resulta, entonces, que la aportación de los valores franceses e italianos a las naciones hispanoamericanas no podría equipararse de ninguna manera en su influjo a la de los valores españoles, porque éstos se encontraron con un campo de acción desprovisto de toda determinación viable en el orden de la cultura, mientras que aquéllos entraron en contacto con valores que eran exactamente de la misma categoría que la suya. Por consiguiente, la relación de materia a forma no podría aplicarse en este caso, en vista de que a una acción cualquiera de dichos valores en el ambiente hispanoamericano respondería —como ha correspondido de hecho—por parte de este último una reacción que, prácticamente, se ha revelado de igual intensidad. El influjo europeo en Hispanomérica se ha encontrado con naciones hechas y derechas, que, si han ido arrastrando consigo las consecuencias de un alumbramiento un tanto prematuro, han adquirido ya la suficiente personalidad como para no aceptar la condición de colonias que ni siquiera durante el tiempo de su integración en el Imperio español llegaron a tener, y es eso lo que desconocen los europeístas a que nos estamos refiriendo. Al decir que tanto vale hablar de hispanidad como de galicidad o italidad, equiparan el influjo, en América, de Francia e Italia al de España. Al equiparar el influjo de Francia e Italia al de España, equiparan también, lógicamente, la situación comparativa de las repúblicas hispanoamericanas en los siglos XIX y XX a la de las masas indígenas autóctonas en los siglos XVI y XVII, y es ésto lo que nosotros no podemos aceptar. A no ser que se reco-

impecabilidad por parte de los católicos, sino que tanto los espíritus individuales como lo que podríamos llamar el espíritu colectivo se hallan centrados sólidamente en la verdad de la Fe.

nociera a Francia y a Italia en lo que se refiere a su cultura una superioridad decisiva y esencial sobre España, superioridad que por la índole cristiana de la cultura española no podemos tampoco, de ninguna manera, reconocer; una cultura cristiana, en efecto, es intrascendible —permítasenos el barbarismo—en lo que se refiere a sus valores esenciales, puesto que su efecto inmediato es colocar a la persona individual humana en las condiciones más aptas para alcanzar la razón última de su existencia en este mundo. Así, pues, lo único que se consigue con la actitud que estamos ahora criticando es simplemente tachar de inoperante al Cristianismo en lo que se refiere a la vida social y política de España, o bien reducirnos a los hispanoamericanos a un nivel moral y espiritual semejante al de los pueblos que ignoran todavía, de hecho y de derecho, la índole sobrenatural de la Revelación.

No. En nombre de la Historia y en el de los principios más elementales de la filosofía de la cultura, debemos rechazar con energía inquebrantable la posición de los europeístas de marras. Ni galicidad ni italidad, ni—en el sentido que estamos hablando—europeidad en general, sino única y exclusivamente hispanidad. La única misión a que pueden aspirar los valores franceses e italianos, así como cualesquiera otros de los civilizados, en Hispanoamérica, es la de simples modificaciones adjetivas o consecutivas de entidades nacionales perfectamente estructuradas ya en su esencia. Hemos visto que la razón básica por la cual la cultura española pudo llegar a constituir, en la génesis y estructura de las repúblicas hispanoamericanas, algo así como una forma sustancial, fué la superioridad decisiva de que pudo disponer siempre y en todo caso frente a las seudoculturas indígenas. De hecho, fué la primera cultura verdaderamente tal que recibieron los

indoamericanos, y por eso su influencia pudo ser tan honda y eficaz que con justicia puede equipararsela con la que en una materia prima cualquiera llega a desarrollar su correspondiente forma sustancial. Pero claro está que semejante cosa sólo puede suceder cuando se enfrenta una forma cualquiera de cultura con una forma cualquiera de incultura; o si se prefiere, cuando se enfrenta una cultura verdadera con una seudocultura. En el caso de enfrentarse dos culturas verdaderas, lo único que puede suceder es que ambas se influyan entre sí adjetivamente, o, lo que es igual, consecutivamente, según vemos que ha acontecido y aún sigue aconteciendo en el caso de las naciones de la Europa occidental, en que tanto Francia, España e Italia como Inglaterra y Alemania—para no hablar de las naciones pequeñas—vienen influyéndose mutuamente en las manifestaciones todas de la cultura, no obstante lo cual, ninguna de ellas se ha extranjerizado, como se extranjerizaron respecto de sí mismas, españolizándose, las masas indígenas de América. Recórranse, a este fin, la pintura, la música o la lírica de todas esas naciones y se verá cómo las tendencias artísticas generales—pensemos en el Romanticismo, el Impresionismo o los vanguardismos modernos—así como los movimientos de tipo teológico o filosófico, no sólo no han conseguido desvirtuar las esencias espirituales de ninguna de esas naciones, sino que, incluso, se han dejado influir y modelar por cada una de ellas de tal suerte que, al igual de tiempos pasados, sigue habiendo una cultura francesa, una española, una italiana, etc., con caracteres perfectamente destacados, los cuales, además, vienen a encajar perfectamente dentro de los que, para cada una de aquellas naciones, constituyen la esencia de su tradición.

El acopio de ejemplos que lo demuestran sería verda-

deramente abrumador; por cuyo motivo sólo mencionaremos alguno que otro de los más salientes, tomados especialmente de nuestros días en que, por la intensidad adquirida en las comunicaciones internacionales, existen posibilidades mucho mayores que nunca de influjo intelectual de las naciones entre sí.

Acabamos de hablar del Romanticismo y del Impresionismo. Ciñéndonos tan sólo a este último, no es un secreto para nadie que en España, no obstante haberse despertado al choque del francés, ha cobrado caracteres perfectamente diferenciales, como nos lo ha hecho ver el doctor Camón Aznar. Ramón Casas o Rusiñol, Beruete o Sorolla, Iturrino o Echevarría, conocedores profundos todos ellos de la pintura francesa moderna, y, en particular, de sus medios de expresión, han hecho sin embargo, pintura entrañadamente española. Como recíprocamente el arranque velazqueño y goyesco del impresionismo francés no impidió en lo más mínimo a Monet o Renoir permanecer estrictamente fieles al espíritu y a la tradición de su patria. Música española han hecho Falla y Ernesto Halffter por ejemplo, así como es plenamente francesa la *suite* «Iberia» de Debussy, no obstante manifestarse en ella evidentes influjos del folk-lore español; que el folk-lore también tiene su influjo. ¿A qué seguir? ¿A qué citar todavía—retrotrayéndonos a siglos más lejanos—la escuela musical veneciana de la primera mitad del *Cinquecento* fundada por el holandés Adrián Willaert, o el influjo de los Scarlatti en uno de los tipos más genuinos del sinfonismo alemán como es Mozart? ¿Ha pensado jamás nadie en dejar de considerar a Franck o a V. d'Indy como músicos franceses porque sus procedimientos cíclicos son, después de todo, de estirpe germánica y wagneriana a lo menos, ya que no beethoveniana? ¿No son perfectamente

españolas las catedrales de Toledo y Sevilla, así como germánicas las de Ulm y Ratisbona, a pesar de que el ojival brota en la Isla de Francia? Incluso en actividades como las teológicas y filosóficas no resulta difícil descubrir, a través de la necesaria y estricta sumisión al objeto—condición indispensable de todo saber científico—, los caracteres del espíritu alemán, del francés, del español, etcétera, influjo que se deja ver no sólo en la especie de problemas que se intenta resolver, sino también en los procedimientos mismos y en la marcha de la argumentación. No estará demás indicar a este propósito cómo el derecho a la rebelión ha sido tratado con más detenimiento y valentía que nadie por los teólogos españoles, aun sin llegar al extremo—nada antipático por lo demás—del P. Mariana, así como de pura estirpe española fueron y siguen siendo las principales por no decir las únicas escuelas brotadas al calor del gran problema de la conciliación del libre albedrío con la presciencia divina y la predestinación, muy afín al que dió fama de extremoso al P. Mariana, por cuanto en uno y otro se descubren relaciones muy íntimas con el tema, capital para el español, de la dignidad personal.

Exactamente análogo es lo que ha pasado en las repúblicas todas hispanoamericanas, aun cuando respecto de ellas debemos hacer la salvedad de que buena parte de sus sectores dirigentes, lejos de mantenerse sanamente irreducibles—lo cual no quiere decir irreduciblemente herméticos—a las influencias extranjeras, se han dejado seducir por ellas, relegando al olvido, e incluso, en muchos casos, renegando de los mismos valores que las habían engendrado a la existencia histórica. Desde luego, todo aquello significa, simplemente, una traición, porque al fin y al cabo los valores italianos y franceses no con-

tribuyeron en lo más mínimo a la génesis de ninguna de las repúblicas hispanoamericanas, ya que los indígenas de esas regiones fueron reducidos y civilizados exclusivamente por los españoles. Esto es lo cierto: que el influjo francés se deja sentir sólo cuando ya esas naciones estaban perfectamente constituídas y próximas ya a independizarse. Pero además, se ha llegado con ello a la tan anómala como lamentable situación de escisión horizontal y vertical de cada una de aquellas repúblicas, ya que según hemos visto, una masa popular de clara raigambre psicológica española se ha vuelto sencillamente incomprensible para una clase dirigente más o menos desvirtuada en sus esencias connaturales por el espíritu extranjerizante a que venimos aludiendo. Con ello, se ha venido también a alterar en cierta medida la fisonomía histórica de esas naciones, y es esa la razón por la cual hemos hablado, hace un momento, de traición. En las grandes naciones europeas el espíritu nacional de cada una de ellas ha ido tamizando implacablemente los influjos extranjeros, con la excepción de ciertos sectores intelectuales que se dejaron influir excesivamente por aquéllos. En las repúblicas hispanoamericanas no se ha llegado nunca a disponer de un tamiz adecuado en este sentido, por las mismas circunstancias del resquemor contra España que había dejado en todas ellas la guerra de la Independencia. Lo triste del caso es que, así como España se esterilizó con semejante actitud, igual cosa les ha ocurrido a las naciones hispanoamericanas (17). No es sino aquí—según lo observa agudamente Maeztu—donde hay que venir a buscar la razón última de la escasa densidad histórica de Hispanoamérica, así como del hecho innegable de que su influencia haya sido más o menos nula en el curso de la historia universal. En algún otro trabajo nuestro hemos asignado como condición imprescindible para la grandeza de una comunidad nacional la compenetración íntima entre la sabiduría intelectual de las clases dirigentes y la experiencia cuotidiana del pueblo (18). Pues bien, en el caso de las repúblicas hispanoamericanas, lo mismo que en el de la España de los Moratines, de García de la Huerta o de Jovellanos, esa compenetración se halla en vías de desaparecer por completo. Las clases dirigente y popular, prácticamente, no se entienden entre sí. No ha llegado todavía en este trabajo el momento de señalar los medios que han de emplearse para superar el peligro—muy grave por cierto—a que se hallan expuestas en la actual en-

(17) El proceso de desespañolización de las repúblicas hispanoamericanas viene a ser, en cierto modo y por una especie de extraña paradoja, una manifestación de su fundamental carácter hispánico; como que guarda estrechas analogías, tanto en los motivos que lo provocan como en los caracteres que ha revestido y consecuencias que ha acarreado, con el que sufrió la propia España ya desde la segunda mitad del siglo XVII. En efecto, en ambos casos se desconfió de la eficacia de los valores puestos en juego por la España del siglo XVI; en ambos casos se ha procurado no la adopción de medios técnicos del extranjero, sino la imitación descarada de su posición espiritual. Es que lo primero supone ya cierta actitud definida; también en el orden del arte la adopción implica hallarse previamente en posesión de un nombre que dar al adoptado. En cambio, la imitación supone exactamente todo lo contrario; o sea, el hallarse desprovisto el que imita—en cuanto imita—de caracteres distintivos. Aquellos espíritus incomprensivos del siglo XVIII que se esmeraban en arremeter contra los grandes valores que les habían precedido, han venido teniendo descendencia bastante numerosa en suelo hispanoamericano. Allí, en Hispanoamérica, como aquí, en España, Nasarre, Montiano y Clavijo y Fajardo fueron exponentes de un espíritu que, a estricta semejanza del que reina hoy día en ciertos sectores intelectuales hispanoamericanos, es capaz, si no se le combate con energía, de acabar con la unidad y con el ser histórico de una nación.

(18) Cfr. nuestro ensayo «Visión de España» en *La vida en torno*, pág. 320. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1949.

crucijada histórica las naciones de la Hispanidad. Lo que sí podemos adelantar es que mientras no se recobre o se establezca, si se quiere, ese estado de mutua compenetración entre los dirigentes y el pueblo, no tendremos derecho alguno a mirar con confianza el porvenir.

Los principios intrínsecos esenciales de la génesis de una realidad son los mismos que constituyen su naturaleza y la hacen seguir perdurando en la existencia. Esta verdad fundamental se aplica también en el más estricto sentido de la palabra a las realidades históricas que son las naciones. Ahora bien, es un hecho perfectamente establecido que los dos principios correlativos esenciales de la génesis de las naciones hispanoamericanas fueron los indoamericanos y los españoles. Pues bien, esto quiere decir que también han de ser únicamente estos elementos los que han de figurar como constitutivos esenciales de cada una de ellas. De aquí se desprende que todo esfuerzo desarrollado para imprimir nuevos rumbos a esas naciones ha de ser considerado—excepto el caso de que dichos rumbos no se opongan a los valores tradicionales—como delito de lesa patria. Esta actitud no constituye impedimento alguno al progreso nacional como tampoco al enriquecimiento de los valores patrios; al contrario, es la única capaz de tomarlos en cuenta, por la sencilla razón de que, según apuntábamos al comienzo de estas páginas, lo único que puede cambiar— y por consiguiente, lo único que puede progresar y enriquecerse—es lo que permanece fundamental y sustancialmente, o esencialmente, idéntico a sí mismo. Piensen, pues, los europeístas en general, y, en especial, aquellos propugnadores de la *galicidad* o de la *italidad,* que lo único que van a conseguir con su actitud es ir desvirtuando poco a poco el ser histórico de sus respectivas nacionalidades, y que, en consecuencia, les es urgen-

te enmendar rumbos antes de que sea demasiado tarde y de que lleguen así a hacerse reos del título infamante de asesinos de la Patria. Es hora ya de recordar una vez más que para las naciones, como para las plantas, arrancárseles de la propia raíz les supone la muerte. Podría suceder —¡no lo quiera Dios!—que lleguen a adquirir cuerpo histórico en el suelo americano comunidades nacionales cuyo espíritu nacional esté inspirado fundamentalmente en valores italianos, v. gr., o franceses. Podría suceder. Pues bien, eso no podrá suceder sin que primero se haya dado muerte a las comunidades nacionales fundadas por España, porque no pueden existir dos formas sustanciales en un mismo sujeto sustancial, y claro está que el darles muerte no puede ser considerado sino como lo que es; es decir, como un parricidio político e histórico, crimen que, según vamos viendo, se esfuerzan por cometer los europeístas, aun cuando hasta ahora, gracias a Dios, no hayan podido llegar a consumarlo.

De esta manera, la fisonomía histórica de las naciones hispanoamericanas se destaca con caracteres inconfundibles. Desde luego, podemos descubrir en todas ellas una esencia o naturaleza constituída por un doble principio, formal y material: el principio formal o determinante, fuente de todas las perfecciones intrínsecas, lo encontramos en la cultura española; el principio material, en cambio, o sea el conjunto de valores que por sus faltas de operancia—permitásenos el neologismo—sólo pudieron imponerle ciertos modos y condiciones de existencia a la cultura española, lo brindaron las masas indígenas. Dicho esto, no tenemos por qué negar que, junto a dicha esencia constitutiva descubrimos también ciertas aportaciones adjetivas de tipo francés, italiano o alemán principalmente, fuera del influjo norteamericano, que se va haciendo

cada día más intenso. Los valores indigenistas y europeos, no obstante la enorme superioridad cualitativa de estos últimos, vienen a coincidir en que su acción se reduce sólo a matizar, sin alterar esencialmente, los valores españoles. Podría alguno preguntarse la razón por la cual—no obstante la dicha coincidencia—calificamos a los unos de principio material, y a los otros, de formas o determinaciones accidentales; porque es natural que, si la misión que les ha corespondido a unos y otros—es decir, a los indígenas y europeos no españoles—es la misma, haya de ser también la misma la calificación bajo la cual haya de incluírseles. La respuesta es muy sencilla: por la situación cronológica y cultural respectiva de cada uno de ellos. Los indígenas fueron, como los españoles, elementos de la primera hora; por eso y por las circunstancias sociales en que se hallaban no se les abría más camino frente a la enorme superioridad cualitativa de los españoles, que actuar, o más bien, que dejarse actuar, al igual de la materia primera que se deja actuar por la forma sustancial. Los valores europeos sobrevinieron a la hora undécima, por cuya razón, ante la enorme superioridad, cuantitativa esta vez, de cada una de las naciones con las cuales se enfrentaron, no les quedaba más oficio que la de imprimir ciertos matices espirituales en un compuesto político social cuya esencia, por sí solos, no eran capaces, ni con mucho, de alterar (19). Esto es, en realidad, lo que resume la fisonomía espiritual hispanoamericana: materia prima

(19) Es que el vocablo *matizar* resulta de suyo suficientemente vago e indeterminado, en este caso, para poder aplicarlo tanto al proceso de la individualización de la forma por la materia como a las determinaciones adjetivas de una forma por parte de cualquier principio formal adventicio respecto de ella. En el primer caso podríamos hablar de un matizar pasivo reductivamente sustancial; en el segundo, de un matizar activo accidental.

indígena, forma cuasisustancial española, formas cuasiaccidentales europeas extraespañolas. Como conclusión, puesto que la localización en una especie así como las perfecciones privativas de una realidad arrancan todas de la forma sustancial, podemos formular la homogeneidad esencial de la cultura hispanoamericana con la cultura española diciendo que todas y cada una de las perfecciones que encerrare la cultura hispanoamericana ha de dimanar exclusivamente, como de su primer principio esencial intrínseco, de la cultura española.

III

ROMA Y ESPAÑA

El ejemplo de Roma nos lo ayudará a comprenderlo, tanto más cuanto que las condiciones históricas en que se desarrolla la acción civilizadora de ambos pueblos ofrece sorprendentes analogías. Porque al igual del Imperio romano, el Imperio español tuvo también dos brazos, de los cuales el oriental—en el que podríamos incluir las posesiones europeas sin excepción, en especial el reino de Nápoles y los Países Bajos—, no se dejó penetrar del influjo de los conquistadores por la razón sencilla de que tenían ya su cultura propia. Flandes, Italia y Borgoña se mostraron esencialmente impenetrables al influjo español, del mismo modo que el Oriente medio se mantuvo impenetrable al influjo de Roma, y por los mismos motivos; es decir, por ser el nivel de cultura en uno y otro caso sensiblemente igual por ambas partes. En cambio, en la porción occidental de su Imperio—o sea el Nuevo Mundo—, pudo realizar España la misma misión que llevó a efecto Roma en la Galia transalpina y en las para ella terribles mesetas ibéricas: la de infundirles su propio espíritu nacional, elevándolas de hecho y de derecho a la con-

dición de elementos constitutivos de su Imperio. Estudiaremos con algún detalle esta analogía.

Cuando la gran ciudad del Tíber entra en contacto con los pueblos de lo que hoy día llamamos el Oriente Medio, se encuentra allí con civilizaciones tan adelantadas por lo menos como la suya, aun cuando es cierto que por aquel entonces estaban recorriendo las etapas de una rápida decadencia. En cambio, en el Occidente, lo que encuentra son naciones incipientes que, más que todo, eran conglomerados informes de tribus o de clanes que no habían logrado superar todavía la organización cantonal. Por eso, a pesar de sus numerosas victorias militares, Roma no logró jamás asimilarse las naciones de la cuenca del Mediterráneo oriental, tales como Grecia, Egipto o el Imperio de los Seléucidas, mientras que en el Occidente el proceso de romanización logró triunfar por completo, aun en el caso en que tuvo que habérselas con un adversario tan irreducible en el amor a su independencia como las tribus ibéricas. Tan acusado llega a manifestarse aquel contraste, que se da el caso verdaderamente paradójico de que el Imperio bizantino, encarnación del poder político de Roma a partir de los tiempos de Constantino el Grande, habla, piensa y procede en griego, mientras que en los reinos germánicos occidentales, nacidos todos ellos de la disolución del Imperio de Occidente, no obstante haberse emancipado muy pronto de la dominación romana, se sigue pensando, hablando y procediendo en latín. Los testimonios son abundantes. Los tres grandes doctores capadocios—Basilio el Magno, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno—pertenecen todavía a los tiempos de la unidad del Imperio, así como Atanasio, de suerte que son súbditos de Roma que hablan griego. En cambio, los grandes doctores visigodos—Isidoro y Leandro, Eugenio

e Ildefonso—son súbditos germanos que hablan y piensan en latín. No hay duda. Roma fracasa en su misión cultural en el Oriente como antes también había fracasado Grecia no obstante los triunfos militares de Alejandro. Por eso no fueron griegos sino orientales los Lágidas como los Seléucidas, Eumenes III como Mitrídates el Grande, del mismo modo que, a pesar de los triunfos militares de generales tan esclarecidos como Lucio Licinio Lúculo o Lucio Cornelio Sila, siguieron siendo irremisiblemente orientales todas las poblaciones establecidas en las riberas de la cuenca oriental del Mediterráneo.

En el Occidente, en cambio, Roma llega a imponer plenamente su cultura. La superioridad abrumadora de la forma política romana sobre el estado de civilización comparativamente rudimentaria en que se encontraban por aquel entonces los pobladores de Iberia o de las llanuras de las Galias, llega a demostrarse en hechos que, por lo aleccionadores, merecen retener un momento nuestra atención. No obstante las crueldades cometidas por Julio César a lo largo de sus campañas contra las tribus celtas, o las violencias inauditas de Quinto Servilio Cepión y demás generales romanos en la guerra de España, es un hecho que la *pax romana* llega a ser aceptada por los pueblos vencidos sin mayores dificultades, hasta el extremo de que en las Galias sólo necesita para mantenerse inalterable cuatro o cinco cohortes—cifra verdaderamente ridícula para mantener sumisa, como se mantuvo durante siglos, una población calculada en diez o doce millones de habitantes—y de que, en seguida de haber sido vencida por Roma, España le da un cónsul—el primer cónsul que no pertenecía a la propia ciudad romana—en la persona de Lucio Cornelio Balbo, del mismo modo que un siglo más tarde, durante la época imperial, le iba a dar también

el primer jefe de Estado no romano, considerado con justicia como el más grande y glorioso de los emperadores, en la persona de Marco Ulpio Trajano. Conviene, además, tener en cuenta, para percatarnos del verdadero y hondo alcance del fenómeno, que los medios materiales no tuvieron en este caso nada que ver, por su cuantía, con los resultados obtenidos. Porque no hay duda de que en el orden militar le fué mucho más propicio a Roma el Oriente que el Occidente, como puede demostrarlo, por vía de ejemplo, la resistencia ofrecida por el flamante rey de reyes Tigranes de Armenia o por el Imperio de los Seléucidas comparada con la de las tribus celtibéricas de España, las cuales llegaron a resistir dos siglos enteros contra los ejércitos mejor organizados que hasta entonces habían aparecido en el mundo.

Por eso es por lo que las invasiones germánicas, escalonadas a lo largo de más de un siglo en las provincias romanas occidentales, no lograron destruir los fundamentos de la civilización infundida en ellas por la gran Ciudad, como tampoco pudieron antes los ejércitos de Alejandro, Sila o Pompeyo destruir en el Próximo Oriente todo un conjunto milenario de culturas semíticas. Como tampoco les ha sido ni les ha de ser posible, Dios mediante, a las invasiones étnicoculturales europeas en las naciones hispanoamericanas destruir el carácter sustantivo logrado en ellas por los valores de la cultura española. A no ser que, dentro de ellas mismas, encontraran complicidades a las cuales no habría más remedio que calificar, como ya lo hemos hecho, de criminales. Sí. La situación de la cultura española entre las poblaciones indígenas de América ha sido estrictamente análoga a la de la cultura romana entre los celtas y los iberos. Así como al lanzarse a la conquista y asimilación del Occidente europeo se produjo

desde el primer momento una situación de claro desequilibrio en favor de su organización y cultura políticas, así también se produjo esa misma situación en favor de España cuando ésta se lanzó a la conquista y asimilación del Continente americano. Y del mismo modo que las invasiones germánicas no lograron desvirtuar los valores derramados generosamente por Roma en Europa occidental, tampoco ha logrado ni ha de lograr la antedicha invasión cultural europea moderna desvirtuar los valores generosamente derramados en las regiones del Continente americano por la civilización española.

Ahora es el caso de hacer una salvedad en forma—con lo cual entramos en el capítulo de las superioridades de España sobre Roma—, y es que las invasiones germánicas, por las condiciones políticas y sociales en que se produjeron, contribuyeron en grado apreciable a precipitar si no a provocar el proceso de desintegración a que se hallaba sometido desde hacía algún tiempo el Imperio Romano, con lo cual puede decirse que llegaron a influir considerablemente en la génesis y constitución de las grandes naciones occidentales; porque en tiempos como aquellos en que el jefe del Estado se hallaba investido de poderes prácticamente absolutos, no podía dejar de influir hondamente en la vida nacional el hecho de que los monarcas herederos del poderío del emperador romano fuesen de estirpe germánica. En cambio, en las naciones hispanoamericanas todo se redujo, en este sentido, a la intervención muy escasa, tanto desde el punto de vista de la cantidad como desde el de la calidad, de algunos intelectuales, incapaces siquiera de pensar en arrebatar a los elementos racialmente españoles la dirección suprema y efectiva de los destinos nacionales. Las claudicaciones vinieron después, cuando por obra y gracia de influencias turbias de

fuera, conjugadas con complicaciones no menos turbias de dentro, las naciones hispanoamericanas fueron poco a poco renegando de todos aquellos valores, que, bien cultivados, habrían podido convertirse, sin ningún género de duda, en los instrumentos más eficaces de un porvenir de auténtica grandeza. Compárese, en efecto, la situación actual de las naciones hispanoamericanas con la que llegaron a adquirir a raíz de su independencia. En todas ellas sin excepción—lo decimos con cierta amargura—la trayectoria política y social ha sido de franca decadencia. A pesar del innegable y hondo progreso material a que han llegado todas ellas, debemos confesar que, en el actual momento histórico, el conjunto de las naciones hispanoamericanas pesa mucho menos en la balanza internacional que en la época de su independencia. No es que no hayan progresado; es que han progresado incomparablemente menos que el resto de las naciones civilizadas (20), de suerte que, en comparación con ellas, el resultado ha sido de franco retroceso.

Hemos hablado de superioridad por parte de España sobre Roma. Ahora debemos agregar que dicha superioridad se revela francamente decisiva. En efecto, lo que Roma impuso y propagó por los países de la cuenca mediterránea fueron tan sólo valores de tipo intelectual, político o social, y eso en el mejor de los casos, o sea suponiendo que todos ellos hubiesen sido suyos, lo cual no se ajusta del todo a la verdad, puesto que, como todo el mundo sabe, la Ciudad por excelencia identificó en cierto modo su propia civilización, con la civilización de Grecia, hasta el punto de que en lo referente a los valores artístico-filosóficos fué de exclusiva estirpe griega. Pero en fin, suyos o no, los valores de los cuales se constituyó pregonera no significaban en modo alguno el establecimiento de un orden trascendente respecto de los regímenes que venía a suplantar. Orden más perfecto—y eso sólo bajo cierto aspecto—sí; orden trascendente, de ninguna manera. Basta, para comprenderlo, considerar la índole de algunos de aquellos valores para darnos cuenta de que, por ninguna parte, es posible descubrir en ellos el más pequeño signo de trascendencia verdadera. Los valores transfundidos, en cambio, por España al Nuevo Mundo eran, en lo que respecta al clima en que se desarrollaron, absolutamente trascendentes, porque se identificaban—si eran de tipo religioso—o venían a coincidir en parte—si, por el contrario, pertenecían al orden de las realidades humanas—con los valores estrictamente sobrenaturales de la Revelación.

(20) Basta como ejemplo comparar la actitud de las repúblicas hispanoamericanas frente a los Estados Unidos en los albores de su vida independiente con la que se ven obligados —¿obligados?—a guardar respecto de ellos hoy en día. La gallardía inicial ha ido cediendo el paso paulatinamente a una sumisión de raíz económica, cuya primera y más funesta consecuencia ha sido la de entrabar el desarrollo de su vida política hasta el punto de no poder ésta discurrir por cauces de verdadera independencia. Recuérdese, entre otras cosas, la ruptura de relaciones diplomáticas por parte de esas repúblicas con las potencias del Eje durante la segunda guerra mundial, llegándose en algunos casos hasta la declaración de guerra formal, y se tendrá una muestra de la intensidad que alcanza el influjo yankee en la vida de Hispanoamérica.

No pretendemos con esto disminuir la obra extraordinaria llevada a efecto por la Ciudad romana, sino tan sólo *situarla* en el más estricto sentido de la palabra, porque de ese modo lograremos deducir consecuencias importantes para nuestros propósitos. Lo que Roma impuso y propagó por los países de la cuenca del Mediterráneo fueron única y exclusivamente valores de orden natural y, dentro del orden natural, de tipo cultural. A toda una serie de conglomerados de pueblos comparativamente informes

que no habían logrado todavía por aquel entonces superar la fase de organización cantonal y que ni siquiera advertían las ventajas inapreciables que trae siempre consigo una sociedad normalmente constituída, Roma les hizo ver o más bien experimentar por sí mismos todo lo que puede significar, incluso para la vida individual y familiar del hombre, el funcionamiento de la *civitas*—la ciudad—, forma política la más perfecta, indudablemente, que conoció la antigüedad. Los pueblos vencidos lo comprendieron en seguida—según queda ya dicho—, y es aquí, en esa actitud de comprensión manifestada por todos ellos, así como en la perfección de estructura de la organización política romana, donde debemos buscar la razón por la cual, no obstante el carácter de exterminio que dieron siempre los romanos a sus guerras de conquista, circunstancia que debía haber traído aparejados rencores tenaces por parte de los vencidos, éstos no se levantaron nunca contra sus dominadores sino por motivos de orden puramente administrativo que nada tenían que ver con su perdida independencia, tales como protestar de injusticias en el hecho de la recaudación de impuestos o cosas de tipo análogo. La gran cuestión es que la independencia no les interesaba porque había de significarles un retroceso perjudicial respecto de la situación de privilegio que les procuraba la *pax romana*. La *pax romana;* esa fué la gran aportación de la Ciudad por excelencia al mundo político de la antigüedad. Con ello le dió todo lo que pudo, porque no pudo darle más. La culpa no fué de Roma, sino de la ignorancia en que ésta se halló, al constituir su Imperio, respecto de los valores cuyo conjunto constituye el depósito inapreciable de la Revelación.

Lo que España dió a las masas indoamericanas fué incomparablemente más profundo. Sin entrar en averiguaciones acerca de lo que hicieron o dejaron de hacer, de las crueldades que cometieron o dejaron de cometer los conquistadores—asunto ya demasiado traído y llevado, que, además, se halla resuelto desde hace mucho tiempo en sentido perfectamente favorable por historiadores serenos y documentados—debemos destacar el hecho escueto de que la conquista y civilización de América significó para sus pobladores indígenas el verse integrados definitivamente en un régimen de normalidad humana como es el régimen de la normalidad cristiana. Por esto es por lo que los valores propios aportados por los españoles fueron, en el más estricto sentido de la palabra, insuperables; es decir, imposibles de superar, por su carácter trascendente y definitivo. La colonización romana podía verse superada, incluso en cuanto a sus valores esenciales, como de hecho aconteció, porque, por la circunstancia misma de no haberse desarrollado aquéllos bajo la luz de la Revelación, debían necesariamente cobrar el aspecto precario inherente a todo lo que no ha conseguido llegar aún a su plena normalidad. Incluso respecto de los valores trascendentes del derecho natural, la visión lograda por el espíritu romano se manifestó siempre radicalmente defectuosa. Basta pensar en ciertos hechos, tales como la política de aniquilamiento llevada a cabo por las legiones con cada uno de los pueblos que les habían hecho pagar muy caro la victoria del nombre romano, para darnos cuenta de que, ante el Senado y los Cónsules, los derechos naturales valían muy poca cosa cuando simplemente no existían. La conducta de Julio César con Vercingetorix y los celtas derrotados, así como la del Senado con Yugurta, por ejemplo, constituye todo un símbolo. En cambio, la colonización española no pudo ni habría podido jamás ser superada en lo relativo a sus valores esenciales, puesto que

significó siempre, a despecho de sus innegables deficiencias—comprensibles en ella como en toda obra humana—, la genuina encarnación de los valores cristianos. Pudo tolerar, claro está, perfeccionamientos o superaciones accidentales, porque si la esencia del Cristianismo resulta infinitamente imposible de trascenderse, la modalidad que llegan a adquirir los valores cristianos dentro de una cultura determinada se halla sujeta a superaciones, porque al fin y al cabo se trata de una modalidad creada. A la manera como *causae ad invicem sunt causae,* los tipos diversos de civilización cristiana pueden llegar, y llegan, en efecto, a superarse accidentalmente todos ellos entre sí.

Es esta superioridad incalculable por parte de España sobre Roma lo que había de hacer de la gran empresa colonizadora de España en América un fenómeno mucho más decisivamente dominador o dominante que la romanización del Occidente europeo. En otras palabras: que España se reveló mucho más *formal* para los indoamericanos que lo fué Roma para los pobladores primitivos de las regiones europeooccidentales de su Imperio—no nos olvidemos de que toda forma resulta tanto más *formal* o activa en la acción desarrollada cuanto más *material* o pasiva se le presenta la materia que venga a caer dentro de su campo de acción—. No es de extrañar, por consiguiente, que la obra política de un Hernán Cortés en México, de un Francisco Pizarro en el Perú o de un Pedro de Valdivia en Chile se haya ahincado con mayor tenacidad en los aztecas, incas y mapuches, respectivamente, que la de un Julio César entre los senones o la de un Publio Cornelio Escipión entre los carpetanos y demás tribus ibéricas, ni que, por consiguiente, los vínculos ontológicos de dependencia hayan sido más fuertes y exhaustivos por parte de los indígenas americanos para con los

españoles que por parte de los celtas o iberos para con los romanos. La verdad es que la obra de Roma, grandiosa sin ningún género de duda y la más importante a la vez que más cargada de consecuencias trascendentales que jamás se llevó a cabo dentro del clima espiritual del paganismo, se vió ampliamente superada por la acción irresistible del Cristianismo, a cuya luz la civilización romana vino a revelarse como radicalmente inadecuada frente a las exigencias de la naturaleza humana sobreelevadas por la gracia (21). Roma necesitaba pagar ese pecado por haberse resistido en sus elementos dirigentes a adoptar un género de vida capaz de asegurarle a su obra política cierto carácter de perennidad. Por su resistencia inicial y lo tardío de su arrepentimiento—los bárbaros estaban ya a sus puertas cuando se proclamó el Edicto de Milán—, su obra política fué barrida de la faz de la tierra.

(21) Esta afirmación parece entrar en conflicto con la situación de abrumadora superioridad en que se encuentran, a la hora presente, las grandes naciones europeas respecto de las repúblicas hispanoamericanas. Casi sentimos vergüenza de insistir en este punto; pero es que hemos oído tales necedades acerca de ello que no hay más remedio que adelantarse a los muy probables objetantes; entiéndase también que hablamos ahora de superioridad espiritual, no material, porque es la única, prácticamente, que puede contar en estos casos. Por más que se quiera, dicha superioridad no puede atribuirse como a causa explicativa adecuada a la propia acción romana. Primero porque las naciones europeas llevan ya a lo menos quince siglos de existencia, sino veintitantos, mientras que las hispanoamericanas no datan sino de mediados del dieciséis, sin que nadie pueda negar que dentro de mil quinientos años se hallen por lo menos en igual o mejor situación de cultura que el Occidente europeo de nuestros días. Y luego, porque en el caso del Occidente europeo se impone el deslinde riguroso entre lo que debió a la acción de Roma y lo que con entera independencia de ella ha debido al Cristianismo, mientras que en el caso de Hispanoamérica los propios valores cristianos entraron siempre y desde un principio en los propósitos civilizadores del Estado español. Fuera de que en su propio ejercicio la acción política de España ya arrastraba consigo una carga máxima de potencial cristiano.

Parece que estamos oyendo la objeción: Si la cultura española, al igual de todas las que se han desarrollado al calor de las condiciones de clima espiritual creadas por el Cristianismo se muestra y es de suyo, efectivamente, imposible de verse superada, ¿cómo es que los valores de las culturas europeas—italiana y francesa en especial—han logrado desvirtuar en cierto modo los primitivos valores nacionales hispanoamericanos? Porque, en realidad, aun cuando aquéllo no debería haber sucedido según nuestra actitud doctrinal, el hecho es que la trayectoria histórica de Hispanoamérica ha experimentado cierto cambio de rumbo espiritual, que la ha hecho ir divergiendo más y más de aquella concepción de la vida que es peculiar de los españoles. En otras palabras, parece como que, en cierto modo, los valores de la cultura española en las naciones hispanoamericanas se hubieran desvirtuado al conjuro de las aportaciones culturales europeas, del mismo modo que los de la cultura romana entre las tribus celtas y los iberos se vieron también trascendidos en cierto modo por la irrupción de los elementos germánicos.

La respuesta resulta fácil después de haber dejado establecida la razón por la cual la cultura española no podía verse superada por la francesa o la italiana al modo como la romana se vió superada en cierta medida por los elementos raciales germánicos. No debemos olvidar que las naciones hispanoamericanas han ido experimentando en el transcurso de su vida independiente un hondo proceso de descristianización que, si, en sus rasgos fundamentales, no ha diferido esencialmente del que han ido sufriendo las naciones europeas católicas como España, Francia e Italia, ha sido mucho más eficaz y desastroso en sus consecuencias. Es que las reservas espirituales de Hispanoamérica son incomparablemente más débiles que las de las

naciones europeooccidentales. No hay que olvidar que el Cristianismo es un hábito, por cuya razón tiene que hallarse mucho más arraigado en aquellas regiones en las cuales se le viene practicando y reengendrando desde hace veinte siglos que en regiones donde todavía no lleva más de cuatro de existencia normal. El cristianismo europeo ha llegado desde hace ya mucho tiempo a su plena madurez, mientras que el hispanoamericano se encuentra todavía luchando con las desorientaciones e incertidumbres de la juventud. No es de extrañar entonces que hagan más mella en él los asaltos del anticristianismo, por más que también se encuentran allí reservas espirituales que de ningún modo se pueden despreciar. Además, es preciso no hacerse ilusiones. La pérdida—o bien, si esta palabra resulta demasiado fuerte, el menoscabo—de la personalidad nacional resulta ya un fenómeno tan universal como incontrovertible. A ello obedece el olvido paulatino por parte de todas y cada una de las naciones cristianas occidentales, del acervo de sus tradiciones nacionales, de esos modos particulares de vida que le dan a cada cual la razón de ser dentro del conjunto entero de la civilización. Hoy día las naciones europeas se parecen mucho más unas a otras, a la vez que se aman y se comprenden mucho menos entre sí, que en los tiempos de la Edad Media, lo cual viene a indicar muy a las claras que gozan de menos personalidad. Porque como el amor de benevolencia—único amor digno verdaderamente del nombre de tal—se dirige al otro en cuanto otro, no existe método más seguro ni eficaz para conseguirlo que la acentuación de la propia personalidad.

Por eso, las naciones modernas en general, y, en especial, las hispanoamericanas se hallan expuestas a perder en definitiva su personalidad histórica, no ciertamente por

verse trascendidas en sus valores peculiares, sino porque los hijos de cada una de ellas no contribuyen como debieran a su vigencia entitativa. O, si se quiere, porque al no laborar en pro de la propia patria han permitido que sus valores peculiares se hayan ido desvirtuando más y más. Es que, para llegar a tal extremo, basta sencillamente con que se vaya perdiendo el espíritu nacional, el cual está constituído, según lo dejamos dicho, por dos elementos o factores fundamentales que son la clarividencia y la buena voluntad. El patriotismo sentimental, que consiste en declarar que la propia patria es la honra y prez del género humano, resulta fácil de mantener, porque no sólo no cuesta trabajo, sino que muchas veces, por desgracia, sirve precisamente para esquivar el trabajo, para prescindir del otro patriotismo, del verdadero, del que acabamos de denominar *espíritu nacional*. Proclamar simplemente, como una verdad inconcusa, que nuestra propia Patria es lo mejor que hay en el mundo resulta mucho menos comprometedor y más fácil que procurar efectivamente que lo sea. Pero aun en el caso de un patriotismo verdadero resulta más falible la clarividencia que la buena voluntad. Es mucho más fácil laborar con ímpetu y abnegación que laborar con acierto. Con una nación cristiana ya desnacionalizada en cierto modo—si es que puede desnacionalizarse sin haberse descristianizado previamente—, sí que podrá entrar una cultura cualquiera a operar en ella y con ella como operaría con una masa racial indiferenciada: fenómeno que, por desgracia, se está dando en nuestros días con una frecuencia tanto más intranquilizadora cuanto que, no obstante lo que nos va en ello a todos los cristianos, no nos logra hacer salir de la indiferencia suicida en que nos hallamos.

IV

RESOLUCIONES PRACTICAS

¿Podría pensarse con fundamento que las naciones hispanoamericanas hayan llegado en este sentido a extremos realmente peligrosos? Francamente, creemos que sí, aun cuando creemos también que, gracias a Dios, no está todo perdido. Creemos que no está todo perdido por que nunca falta por parte de ellas, en el momento menos pensado, un rasgo de verdadera dignidad nacional ante ciertas exigencias incompatibles con la condición de *persona* colectiva inherente a cada nación. Ahora, creemos que se está llegando a extremos realmente peligrosos; porque desde hace un tiempo a esta parte se vienen dibujando cada vez con mayor viveza en el ambiente cultural hispanoamericano ciertos síntomas verdaderamente intranquilizadores para todo aquel que se dé cabal cuenta de los valores que se están poniendo en juego. Estamos convencidos de que Hispanoamérica se halla hoy día en una encrucijada de la cual es preciso que salga a toda costa, porque—parodiando una sentencia célebre—en las encrucijadas se puede hacer todo menos permanecer indefinidamente en ellas.

El primero de esos síntomas es el desconocimiento prácticamente absoluto de aquellos valores nuestros que, sin inconveniente alguno podemos llamar raciales—sobre todo después de haber advertido que no damos al calificativo de racial ningún significado racista—. Buena prueba de ello es el hecho de creerse que esos valores podrían entrar en conflicto con los que constituyen la fisonomía peculiar de cada una de esas naciones. ¿No hemos visto acaso, al escritor argentino Leonardo de Aldama propugnar la *argentinidad* como un valor seriamente expuesto a peligro de destrucción por los avances de la Hispanidad? La actitud resulta tanto más grave cuanto que se halla lejos de ser un hecho aislado; en ella debemos ver en realidad la expresión genuina de una actitud espiritual fomentada con cierto éxito por los adversarios históricos de nuestro mundo cultural. Tal actitud viene a coincidir en el fondo con la de Luis Alberto Sánchez cuando dice que América no es latina sino *afro-indo-ibérica*. Cuán distantes nos hallamos los hispanoamericanos, en lo que se refiere al despertar de la conciencia histórica, de las grandes naciones europeas; de Francia o de Italia, por ejemplo. Resulta, en verdad, admirable que tanto en las alegrías de la victoria como en las tristezas de la derrota, tanto en sus momentos de esplendor como en los de decaimiento, esas dos grandes naciones han sabido mantener celosamente incontaminado el tesoro que para ellas significan, dentro del orden de los valores temporales, la tradición y la cultura romanas. En este sentido, una y otra han sabido mantenerse inconmovibles. Ante el predominio material de los anglosajones, la reacción por parte de ellas ha sido mantenerse aferradas a su gran tradición, la cual les ha servido como talismán contra los embates de cualquier posible complejo de inferioridad. Francia—cuyo ejemplo

resulta, por motivos fáciles de comprender, más elocuente que el de Italia—ha logrado hacer de su personalidad nacional una realidad indestructible, no desconectándola de la Latinidad, sino, al contrario, haciendo de esta última el fundamento mismo de su razón histórica de ser. Es natural. Francia es lo suficientemente sagaz para comprender que su *galicidad* no constituye más que un simple modo, una simple diferenciación de la Latinidad; o más bien, el modo particular suyo de vivir la Latinidad. Sabe que jamás dichos conceptos podrán contraponerse entre sí porque tampoco pueden ser contrapuestos entre sí un género y una especie, o bien una sustancia y una cualquiera de sus modalidades. Y el comprenderlo, junto con el ponerlo en práctica siempre que se ofrece la ocasión, es lo que le ha dado esa extraordinaria capacidad de resistencia que todos admiramos

Ese es el ejemplo que debemos seguir nosotros. Del mismo modo que la *galicidad* o la *italicidad* no son ni podrán ser otra cosa más que modos particulares de vivir la Latinidad, así tampoco la *chilenidad* o la *argentinidad*, o uno cualquiera de los restantes conceptos análogos relativos a las naciones hispanoamericanas, podría ser otra cosa más que el modo peculiar con que cada una de ellas vive o debiera vivir, a lo menos, la Hispanidad. Si no nos mantenemos en conexión ininterrumpida con la fuente de nuestro ser histórico, podremos concebir de antemano—sin lugar a equivocaciones, por desgracia—la suerte que nos espera. En vez de la plenitud de madurez a que habríamos tenido derecho por la tradición de los tiempos en que fuimos reinos integrantes del Imperio español, y la de los primeros años de vida autónoma, sólo podremos recoger, como fruto de nuestra desorientación y nuestra incuria, un desvanecimiento absoluto de nuestras esencias naciona-

les. Es decir, una situación amorfa en la cual concluyan de naufragar todos los valores que nos han dado el ser. Y es un hecho que este peligro, la inmensa mayoría de los hispanoamericanos que deberían verlo no lo ven. Nos impresionamos angustiados—y con razón por cierto—ante los medios que desde el fin de la segunda guerra mundial viene empleando la U. R. S. S. para preparar el paso definitivo de la absorción por parte de ella de todas las naciones controeuropeas que se hallan hoy día ocupadas por sus ejércitos, y sin embargo no nos angustiamos ni nos impresionamos ante otra serie de medios, tal vez menos brutales pero no por eso menos odiosos ni menos eficaces con que se pretende preparar la asimilación definitiva de Hispanoamérica por parte de ciertos valores absolutamente extraños al mundo de nuestra cultura. Medios menos brutales, sí, pero mucho más perniciosos, por cuanto, gracias a su misma suavidad, no logran despertar esa reacción salvadora que siempre sabe responder, como Dios manda, al llamado de la violencia...

Ignoti nulla cupido. Esa es la tragedia del mundo hispánico. No concluímos todavía de superar esa ignorancia espesa para con nuestros valores raciales, mantenida y robustecida por los manejos inteligentes de nuestros enemigos históricos confabulados con los enemigos domésticos de nuestra causa. Y claro está que, mientras no conozcamos esos valores, no podremos amarlos, ni, por consiguiente, podremos tampoco procurar eficazmente mantenerlos en vigor. Lo cual resulta tanto más grave cuanto que esa vigencia se identifica con el ser mismo de una nación. No perdamos de vista lo que ya dejamos establecido al comienzo de estas páginas; a saber, que a una comunidad nacional cualquiera no se le puede abrir más camino que el de la verificación sucesiva, desde el momento en

que, a diferencia de la persona individual, carece, según hemos visto, de un núcleo ontológico dotado de verdadera subsistencia. Lo que en la persona individual es el subsistir, viene a transfigurarse, en el caso de la nación, en el mantenimiento de una trayectoria histórica esencialmente idéntica a sí misma. Más brevemente podemos formular esta tesis diciendo que el subsistir de la nación es el continuar. Es esta condición sucesiva de la esencia de la nación lo que hace de la tradición un valor insustituible de su vida nacional, o más bien el fundamento de la vigencia de todos sus valores nacionales. Es esa misma condición lo que torna también tan aguda la necesidad de ser humilde que experimenta o debe experimentar cada nación. La primera obligación de toda persona ha de ser la de mantener incólume su personalidad. Esa ha de ser también, por consiguiente, la primera obligación de la nación, cuyo cumplimiento le compete a todos y cada uno de sus hijos. Por tal razón hablamos de humildad; de una humildad ascética que nos mantenga siempre dispuestos a sacrificar cualquier valor—y sobre todo los de tipo material, aquellos contenidos bajo el rubro anglosajón del *comfort*—con tal de mantener incólume la identidad nacional. La identidad; es decir, la *id-entidad*; es decir, una vez más, la *misma entidad* nacional.

Pues bien, una de las cosas que olvidamos es que en el momento mismo de proclamarse la independencia política de las naciones hispanoamericanas, éstas constaban tan sólo de dos elementos raciales: el indígena y el español; de los cuales, según queda ya dicho en páginas anteriores, el indígena se mantuvo siempre—porque no podía menos de mantenerse—frente a la cultura española en la posición de la materia prima frente a la forma sustancial. Se ha querido desconocer este hecho fundamental hacien-

do intervenir la aportación cultural francesa en el siglo XVIII para seguir manteniendo la tesis que nuestra independencia se debió, como a causa determinante, al influjo de los principios liberadores de la Revolución francesa. Pero tal pretensión, además de desconocer fundamentalmente los hechos—puesto que, como lo van demostrando ilustres historiadores, entre los cuales podemos contar a Jaime Eyzaguirre, hubo principios que influyeron con mucho mayor vigor que los de los revolucionarios franceses—, confunde valores tan diferentes como lo son entre sí la viabilidad nacional y la independencia política. La independencia hispanoamericana ha tenido, a nuestro juicio, según ya lo dijimos, todas las características de un parto prematuro, pero de ningún modo las de un aborto, como lo prueba—por vía de ejemplo que vale para casi todas ellas—la madurez y dignidad que llega a alcanzar la vida política de Chile en los cuarenta primeros años de su época republicana. De aquí se deduce que en su constitución no interviene el revolucionarismo francés; lo único que, en el mejor de los casos, podemos afirmar es que éste, en unión de los demás valores gálicos, sólo vino a influir en el hecho mismo de la independencia, y todavía no como promotor principal sino simplemente como acelerador de un movimiento que, por diversas causas que no es el caso apuntar, se hallaba en marcha desde hacía tal vez un medio siglo.

La política social de los monarcas españoles trató de impedir siempre en la medida de sus fuerzas la afluencia de extranjeros a sus reinos americanos, y esto no por xenofobia sino simplemente para evitar la intervención de factores extraños en el proceso de incorporación de los indígenas a la civilización cristianoeuropea, y procurar, por lo mismo, la viabilidad así como la homogeneidad

del mestizaje. Y ha sido precisamente esa política racial, que un pensador tan agudo como don Juan Bardina ha calificado de *política de puerta cerrada,* lo que pudo permitir a las repúblicas hispanoamericanas—según observa el mismo pensador—llevar a la práctica la política que el mismo Bardina califica como *política de puerta abierta.* La observación es perfectamente justa. El poder asimilador de una raza corre parejas con su unidad, así como su unidad corre parejas no con su simplicidad precisamente —o, lo que es igual, con su carencia de composición—, sino más bien con la perfección de la amalgama de los elementos que, por ventura, hubieran intervenido en su estructuración. Lo que sí podría tal vez afimarse en este sentido es que la política de puerta abierta no ha sido practicada por las repúblicas hispanoamericanas con la misma cautela y discreción con que lo fué la política de puerta cerrada por los monarcas españoles. La puerta no puede abrirse ni cerrarse sino ajustándose a una pauta determinada. Es decir, que no se pueden aceptar inmigrantes sino de acuerdo con la capacidad asimiladora de una nación determinada. La nación considerada en sí misma contiene indudables aspectos orgánicos. Ello quiere decir que, al igual de la persona individual, no puede digerir alimentos que casi igualen su propio peso y su volumen. Además, a medida que va aumentando la afluencia de los diversos elementos extranjeros, es preciso ir intensificando la identidad de la nación consigo misma, lo cual quiere decir, por el hecho mismo, que debe irse reforzando la vigencia de la tradición—recuérdese la identidad que existe, en el plano nacional, entre el continuar y el subsistir—. Esto es precisamente lo que dejaron de hacer las naciones hispanoamericanas en los momentos en que les era más necesario el hacerlo.

Esto es también lo que deberán realizar si quieren seguir simplemente existiendo como naciones. De lo contrario, tendremos derecho a pensar que han optado por la vía expedita pero degradante que lleva al coloniaje, con lo cual no podría, o más bien no podríamos hacerla perder su ser histórico para sustituirlo por otro. Esto, que para un espíritu superficial podría muy bien parecer asunto de poca monta, resulta, en realidad, de una importancia incalculable, hasta el punto de que nos atrevemos a afirmar decididamente que no existe ni podría existir jamás motivo alguno suficiente para desvirtuar el ser histórico de una nación cristiana, por la sencilla razón de que no puede invocarse ningún motivo trascendente en pro de tal pretensión, ya que, según hemos demostrado más atrás, un tipo cualquiera de cultura cristiana responde adecuadamente a todas las exigencias capitales del hombre sobrenaturalizado por la gracia. No habiendo lugar para superaciones esenciales, no le puede ser lícito jamás a una generación determinada—y mucho menos todavía a un sector pequeño de una generación determinada—romper sus vínculos con los antepasados y destruir la obra que ellos nos legaron (23). En el caso de una nación pagana sí que podría y debería hacerse, aun cuando su organización política y social hubiese sido tan perfecta como la del Imperio romano, porque aquello no podría satisfacer jamás las exigencias normales del *homo historicus*. De aquí proviene el carácter acusadamente provisorio que debía revestir toda comunidad nacional del paganismo ante unas miradas acostumbradas a la contempla-

(23) Porque de lo contrario quedaría rota la continuidad y se destruiría la comunidad nacional puesto que se destruyó la *sucesión*. La sucesión, en efecto, es propiedad esencial de un todo sucesivo como lo es la nación.

ción de las causas finales. Por eso la nación cristiana que haya visto desvirtuarse su personalidad histórica habrá de ser previamente recristianizada; pero de ningún modo ha de intentarse remediar un entuerto cometiendo otro, como sucedería—y está sucediendo de hecho—en el caso de que se pretenda hacer enmendar rumbos a una nación extraviada mediante la infusión de valores que nada tienen que ver con aquellos otros gracias a los cuales ha logrado la entidad de que disfruta en el campo de la Historia.

Así, pues, si nuestras naciones hispanoamericanas son cada una de ellas la misma, esencialmente, que en los momentos de la independencia—cosa que ningún patriota podría poner en duda sin renegar de sí mismo—es preciso admitir en buena lógica que la afluencia copiosa de valores extranjeros que se ha ido verificando sin cesar durante este último siglo no ha podido adquirir, ni siquiera en conjunto, otro valor más que el de un prodigioso enriquecimiento adjetivo del espíritu nacional. Lo que pasa es que se confunde lastimosamente el concepto de acrecentar con el de constituir. Las aportaciones europeas en Hispanoamérica—entre las cuales es preciso contar también, no lo olvidemos, la española—han contribuído al *mero acrecentamiento*, al mero desarrollo, no empero a la *constitución* misma del ser histórico de los antiguos reinos hispanoamericanos. Lo que ya se halla constituído no se puede propiamente constituir, por el mismo motivo que no se puede abrir una ventana que ya está abierta en la medida en que está abierta. Si los italianos, franceses, alemanes y demás europeos han contribuído con su inteligencia y su trabajo a constituir y no simplemente a acrecentar o enriquecer espiritualmente cualquier nación de Hispanoamérica, quiere decir que esa nación no estaba constituída antes de que llegaran ellos, porque no se pue-

de estar constituído careciendo de una cualquiera de las propias notas constitutivas. Y como el no hallarse esencialmente constituído equivale simplemente a no ser, nos encontramos, en la hipótesis de los europeístas, con el resultado, admirable a todas luces, de que las naciones hispanoamericanas no existían en el momento de la Independencia; o, lo que es igual, que se independizaron antes de existir...

Todas las incomprensiones acerca de estas verdades provienen en gran parte de la concepción errónea que se suele tener acerca de lo que es y de lo que significa una cultura. Los europeístas e indigenistas hispanoamericanos parten de la base de que una cultura cualquiera puede reducirse en último término a un conjunto de valores intelectuales, morales y religiosos, sin pensar que, si admitiéramos ese punto de vista, llegaríamos a una serie de conclusiones verdaderamente pintorescas, tales, por ejemplo, como la de que no existe la cultura europea occidental, y que la única realidad con que podemos contar en este sentido es la de un sinnúmero de culturas nacionales, las cuales, por su condición de compartimientos estancos, deberían ser consideradas como nacionalistas. Tal punto de vista es fundamentalmente erróneo. La cultura—y conste que no vamos a formular ahora una definición *more scientifico*, la cual pecaría, por lo menos, de extemporánea—no es el conjunto de los valores ya aludidos, sino simplemente el modo de apreciarlos y vivirlos; el nombre mismo de *cultura* lo está indicando. Este es el único ángulo de visión bajo el cual podemos explicarnos el hecho de que la cultura francesa y la italiana, por ejemplo, difieran entre sí con caracteres perfectamente definidos, a pesar de que una y otra consten exactamente del mismo triple elemento racial, latino, indígena y germánico. De

lo contrario, nos veríamos obligados a señalar como elemento diferencial o específico de cada una de ellas el elemento indígena, para afirmar, en consecuencia, que Francia debe, más que a los romanos, a los druidas, o que la cultura italiana arranca sobre todo de los volscuos y samnitas. Lo que hace a nuestro caso es que la antedicha comunidad de origen no ha significado jamás ningún obstáculo para que Francia e Italia posean, cada una por su parte, una personalidad nacional vigorosa y acusada, sin peligro alguno de confusión por parte de los que se hallan acostumbrados a escudriñar la esencia de las cosas; ni tampoco—y esto si que debe resultar curioso para los europeístas del tipo de Aldama—para que las dos grandes naciones se hallen absolutamente convencidas de que es en la afirmación de esa comunidad de cultura donde encontrarán el único medio seguro de mantener en vigor sus valores propiamente nacionales.

Así llega a explicarse sin mayor esfuerzo la homogeneidad de la cultura hispanoamericana con la cultura española, aun cuando tengamos que advertir, para evitar posibles susceptibilidades, que la homogeneidad no implica en modo alguno la identidad. La etimología, que siempre enseña muchas cosas, nos dice ahora que dos realidades son homogéneas cuando arrancan de una raíz común. Así se explica también un fenómeno que algunos quieren desconocer o, a lo menos, subvalorar, y es el de que nuestra semejanza espiritual con España sea mucho mayor, en realidad, que las que podríamos guardar incluso con las demás naciones latinas. Algún hispanoamericano ha lanzado la idea de que si nuestro catolicismo es de estirpe francesa más que española, por aquello de que la religiosidad española resulta para nosotros un espectáculo, y de que lo único capaz de convertirse en es-

pectáculo para nosotros es lo que, en una sola palabra, podríamos llamar lo exótico. Pues bien, tal idea carece del menor fundamento. Desde luego, porque quiere probar demasiado, ya que la propia y peculiar religiosidad sevillana, sin ir más lejos, ya resulta espectáculo para un castellano o un vascongado, mientras que aquí, por otra parte, la religiosidad popular de cualquier nación hispanoamericana resulta un verdadero espectáculo para su respectiva clase dirigente, según sucede, v. gr., en Chile (24). Lo que se deduce de todo esto en buena lógica es que los elementos dirigentes de las naciones hispanoamericanas se han llegado a descastar en gran parte por obra y gracia de una xenofilia que, en la fuerza de su exageración, ha desembocado en un xenofilismo verdaderamente absurdo. Pero eso no es lo espontáneo ni lo auténtico. Nuestra experiencia personal de diez años de enseñanza en España nos está diciendo a voces que la contextura espiritual de la juventud hispanoamericana, a lo menos por lo que se refiere a Chile, se asemeja de modo impresionante a la de la juventud española, y que, ante el lenguaje de los hechos, poco tienen que decir los apriorismos fruto de actitudes interesadas cuando no de rencores inconfesables.

El segundo síntoma a que nos referíamos consiste en la sobrevaloración sistemática, por parte de los hispanoamericanos, de los valores extranjeros respecto de todos nuestros valores raciales, habiéndose llegado en este sentido a extremos realmente increíbles. Claro está que este síntoma, si bien se mira, no constituye más que el aspecto negativo o, más bien, una pura y simple consecuencia del anterior, porque la ignorancia de los valores propios ha de hacerlos mirar naturalmente a los extranjeros como

(24) Cfr. pág. 42.

la única realidad digna de ser apreciada. El hispanoamericano—y en este punto, como en otros muchos, ofrece extraordinaria semejanza con el español—lleva muy arraigada en su espíritu la convicción subconsciente de que lo español o, si se prefiere, lo hispánico, no podría jamás entrar en concurrencia con lo francés, lo anglosajón o lo alemán sin que se viera, por el hecho mismo, vergonzosamente derrotado; esto es tan cierto tratándose del orden científico o del artístico como del social o del político. Porque cuando el chileno o el peruano, por ejemplo, proclaman a voz en cuello que ciertos y determinados valores de sus respectivas nacionalidades son lo mejor que hay en el mundo, resulta candoroso llamarse a engaño, ya que lo único que instintivamente quiere conseguirse con tales afirmaciones—más estentóreas, muchas veces, de lo necesario—es ahogar y superar un real complejo de inferioridad. La prueba está, desde luego, en que, a pesar de todo, nos desvivimos por ajustar nuestros procedimientos y modos de vida a patrones claramente extranacionales—con lo cual contraponemos a nuestras voces el lenguaje de nuestros hechos—y, además, en que mientras aceptamos con paciencia rayana en la cobardía cualquier desaire de parte de naciones que nos son extrañas, no concluimos nunca de convencernos de que los pleitos de familia son los que más fácilmente pueden olvidarse cuando surgen, como en este caso, de visiones diferentes acerca de la manera de llevar a cabo una misma aspiración fundamental.

La segunda guerra mundial significó la victoria de las democracias sobre los regímenes totalitarios o, más bien, la de los internacionalismos—el capitalista y el comunista—sobre los nacionalismos—el fascista y el nazi— En todo caso, por lo que atañe a los países occidentales, la

victoria de las llamadas democracias ha producido cierta especie de admiración beata hacia ellas por parte de ciertos sectores españoles e hispanoamericanos, hasta el punto de haber oído nosotros de boca de varios españoles que en España no había existido jamás lo que se llama un verdadero sentido político, y que es en esta deficiencia donde debíamos ver la raíz del atraso en que se halla actualmente la nación española respecto de las demás naciones europeas, así como de que aun no esté preparada para la instauración de un régimen verdaderamente democrático. La afirmación, claro está, cobra más importancia en labios españoles que en labios hispanoamericanos, ya que estos últimos han sufrido la deformación espiritual proveniente de haber adquirido conocimiento de nuestra historia precisamente a través de los enemigos de nuestra historia. Sea de ello lo que fuere, resulta difícil revelar mayor desorientación espiritual que la que va expresada en esas y otras afirmaciones semejantes; porque por una parte supone la ignorancia total de ciertas etapas fundamentales de la marcha histórica de nuestra raza, mientras que, por otra, da por sentado la primacía cualitativa de un régimen de gobierno que no por azares imprevistos, sino por virtud de su dialéctica interna ha conducido —porque debía conducir necesariamente—a las naciones cristianas ante la angustiosa encrucijada en que todas se encuentran hoy en día.

Al decir que España ha carecido de sentido político se borran de un golpe siete u ocho siglos de esos admirables tiempos medievales españoles, en que, frente al carácter marcadamente absolutista del régimen político francés y la disolución en que habían caído los territorios del Sacro Imperio en virtud de la victoria obtenida por los concejos o municipios sobre la autoridad central, sabía

conciliar con flexibilidad admirable las exigencias populares y la fortaleza del poder monárquico. Hemos aducido de intento los reinos españoles medievales más que la España unificada del Siglo de Oro porque contra aquéllos no se puede esgrimir la tan socorrida objeción de la bancarrota económica, que arroja una buena sombra sobre la gestión política—tan cargada de méritos, por lo demás— de los Austrias españoles. En la España medieval, la prosperidad material es tan grande que provoca la admiración del rey de Francia Luis VII en su visita a D. Alfonso VII, el Emperador. La vida de las clases sociales, encauzada en los gremios y corporaciones, se desarrolla con una opulencia jamás igualada. La riqueza es general. Las Cortes adquieren su verdadero carácter de representación de las necesidades nacionales incorporando a sus funciones, antes que en todos los demás países, el estamento popular. Y como si todo eso fuera poco, ofreció al mundo ese hecho único en la Historia, modelo de cordura política, en que la sucesión al trono vacante de la Confederación de las cuatro barras se resuelve en lo que los pueblos conocen bajo el nombre de Compromiso de Caspe. Lo que el español no ha conocido habitualmente, gracias a Dios, ha sido la política exenta; o sea la técnica política emancipada de la regulación moral, a diferencia de lo que sucede en nuestros días en que se ha venido a dar el calificativo de política al arte de lograr poderío material y económico a costa del abandono de todo principio o preocupación moral.

Por eso es por lo que podría parecer a primera vista que España ha carecido del sentido de la política: porque por su vinculación a finalidades trascendentes no ha podido proceder jamás con el alegre desenfado con que otras naciones han resuelto—o, más bien, han preten-

dido resolver—ciertas situaciones en que se hallaban en juego algunos de los valores más fundamentales del hombre. Hoy día no se considera la política sino como una pura técnica, sin pensarse, naturalmente, en que, como toda técnica, debe hallarse subordinada a los fines trascendentes de la persona humana. Por eso es por lo que el pueblo español, así como los pueblos hispanoamericanos, no han podido marchar nunca a gusto propio por la vía de la democracia liberal. Contra lo que se suele afirmar, incluso por parte de los mismos españoles respecto de la práctica de la democracia, podemos decir que lo que no se ha sabido practicar en España ni en Hispanoamérica no ha sido la democracia en sí, sino la democracia liberal inorgánica, porque en lo más hondo del espíritu de todos los pueblos hispánicos ha latido y sigue latiendo siempre la convicción—inconsciente o subconsciente las más de las veces—de que con semejante tipo de democracia se va necesariamente a desembocar en el totalitarismo del Estado, como sucedió ya en los propios tiempos de la democracia ateniense y de la república romana. Por lo que se refiere, en cambio, a la democracia orgánica y jerarquizada, el pueblo español supo practicarla, tanto en los territorios peninsulares como en los del Continente americano, con una perfección que, por el momento, no ha sido superada.

Por eso resulta verdaderamente lastimoso oír de labios españoles la frase de que España no está preparada para la forma de gobierno democrático. La frase resulta tan extemporánea, por lo menos, como la de que un hombre inteligente no está preparado para la insensatez. Hay cosas para las cuales no puede estarse nunca preparado, porque más que valores positivos implican la carencia o privación de todo valor. Por eso, la frase que estamos

ahora vituperando supone cierto estado de espíritu que lleva a la convicción de que la democracia moderna es el signo más claro de adelanto y progreso en el orden político. Funesto error. Bastantes defectos tenemos ya para que vengamos a considerar como tal una de nuestras más auténticas, meritorias y arraigadas cualidades, cual es la de nuestra incapacidad para plantear y hacer funcionar correctamente el régimen democrático moderno, puesto que tal incapacidad no es otra cosa sino la incapacidad para la ficción y la mentira. La democracia moderna ha funcionado normalmente en países ahitos de riqueza y poderío material, porque en esas condiciones hasta la democracia moderna funciona normalmente. Empero, en cuanto las circunstancias han cambiado; en cuanto los que convinieron el llamado libre juego de los partidos han resuelto no seguir jugando, la fácil cortesía parlamentaria se ha venido a convertir en un caos político y social, del cual sólo Dios sabe la manera cómo vamos a salir. El hecho es que la ficción de la democracia se va poniendo cada vez más al desnudo, y que los mismos que se han erigido a sí propios en monopolizadores exclusivos del respeto a los derechos del hombre son ya los primeros en rechazar ciertas mayorías clarísimas obtenidas por vía de sufragio universal, y en intervenir en el régimen interno de otros pueblos. Por vía de ejemplo podemos citar el admirable espíritu democrático de los socialistas belgas en el asunto del regreso a su propia patria del rey Leopoldo III. Cuando se ven tales casos, uno no puede menos de dar gracias a Dios por no haber permitido que nos hallásemos preparados para tales maravillas...

Otro punto, que sólo queremos indicar muy de pasada, es el que se refiere a las investigaciones científicas. Existe también en Hispanoamérica y España un estado de

espíritu según el cual el dominio de las ciencias experimentales constituye un privilegio inalienable de las naciones europeas extraespañolas, en especial de los anglosajones, alemanes y escandinavos. Aquí se debe distinguir entre el hecho mismo y la interpretación del hecho. No es de extrañar que la investigación científica se halle a mayor altura que en España en las ya aludidas naciones extranjeras, puesto que en el caso de España se trata de un país relativamente pobre, e incapaz, por consiguiente, de afrontar con amplitud los gastos cuantiosos que exigen los métodos ultramodernos de investigación. La prueba de que se trata únicamente de imposibilidad económica la tenemos en que, en el momento mismo de contar con instrumental científico adecuado, los investigadores españoles se colocan en primera línea dentro de la ciencia universal. En este sentido, el caso de Cajal ha sido el primero, ciertamente, pero en modo alguno el único, porque hoy día el camino de la ciencia moderna se ve jalonado por grandes nombres españoles que van demostrando, a todo el que quiera darse por enterado, que las aptitudes de nuestra raza para cualquier género de investigación no son una quimera, sino que tan sólo necesitan, como todas, del estímulo que significan, por una parte, la libre competencia, y, por otra, el instrumental científico conveniente y adecuado. A propósito de esto, debemos declarar, para concluir con este asunto, que también late en él cierta inclinación—muy de nuestra época—a considerar las matemáticas y las ciencias experimentales como el prototipo de la actividad científica, cuando en realidad la ciencia que puede mantenerse de suyo más en consonancia con las más profundas aspiraciones intelectuales

de la persona humana es, sin duda alguna, la teología (25).

De este modo, la obligación más urgente para nosotros es el conocimiento de nuestra historia. Pero no hablemos ahora de ese conocimiento minucioso y detallista que va cogiendo cada hecho concreto para estudiarlo solamente en su pura entidad material, sino de un conocimiento verdaderamente histórico, en el cual cada uno de los fenómenos que van poco a poco estructurando la vida de una nación constituya un punto de referencia para captar el espíritu o la esencia de dicha comunidad nacional. Tal vez en ningún orden de cosas ha de necesitarse limpiar tan cuidadosamente la mirada como en la empresa de aquilatar los aciertos y errores, las grandezas y desventuras, de la marcha histórica de una nación. En ninguna, tampoco, se deja sentir con mayor urgencia la necesidad de rectificar opiniones y, por consiguiente, de proveernos de buenos elementos de juicio. La hora actual, por su parte, se nos presenta extremadamente favorable, porque aquellos mitos que tanto entusiasmaron a nuestros abuelos y que hoy día parecen entusiasmar todavía a numerosos sectores de opinión en todas las naciones—lo cual tal vez se debe a que nuestros abuelos están perteneciendo aun, de modo anómalo, al mundo de los vivos—se en-

---

(25) Léase a este propósito el admirable ensayo de Eugenio Montes titulado «La gran pena de los seminarios españoles» e incluído en su libro *Melodía italiana*, págs. 193 a 219. Allí se expresa con extraordinaria penetración lo que significa para un pueblo el abandono del estudio de las disciplinas teológicas. En buenas cuentas, es el problema de la técnica exenta lo que Montes, con una prosa de antología, plantea y resuelve con una hondura que le hace valedero no sólo para España sino para cualquier nación de la tierra. Por fortuna la situación ha mejorado extraordinariamente desde que el ilustre pensador dió su voz de alarma, porque hoy día las publicaciones teológicas en España alcanzan un nivel tan alto por lo menos como el de cualquier nación de las más adelantadas.

cuentran en franca liquidación. Las apariencias, todavía, parecen sostenerse. Dentro de muy poco, empero, las apariencias no podrán sostenerse. Será entonces cuando podamos contemplar, inmunizados ya contra todo afán malsano de novedad, al margen de la sedicente democracia moderna, en qué ha ido a parar tanta belleza. Sabemos ya lo que es la democracia comunista. Estamos ya a punto de contemplar las cenizas del árbol de la democracia inglesa. No tardaremos en tener noticias de los restos de lo que deberemos llamar—a falta de otro término—democracia norteamericana, suponiendo, naturalmente, que dichos regímenes hayan revestido alguna vez los caracteres de una verdadera democracia, lo cual, para nosotros, resulta muy dudoso. Pues bien, cuando todo lo que está aconteciendo en este sentido acabe de acontecer, será el momento en que llegue a imponerse, esplendorosa, la verdad indefectible de los valores españoles.

* * *

Esto es lo que se quiere, lo que se desea, lo que se está resuelto a poner en práctica por los defensores de la Hispanidad. Demás está decir que con el *ejercicio* de la Hispanidad no se pretende desconocer de ningún modo ni siquiera aminorar la importancia de las contribuciones culturales de las naciones europeas en Hispanoamérica, sino tan sólo reducirlas a sus verdaderas proporciones. Se quiere, entre otras muchas cosas, impedir la circulación de cierto tipo de necedades, tales como la de afirmar que Italia y Francia han contribuído tanto o más que España al establecimiento del catolicismo en los territorios de América, y otros semejantes. Con ello no se ha pensado jamás en conculcar derechos ajenos, sino en de-

fender los propios. Lo que se está procurando en realidad es mantener en plena y normal vigencia el ser histórico de la nacionalidad peninsular y de las nacionalidades hispanoamericanas, las cuales, por arrancar igualmente de la gran raíz española del Quinientos, se hallan unidos por vínculos que nadie, ni los extranjeros ni mucho menos los de nuestra propia raza, tienen derecho a desconocer ni a destruir. Desde el momento en que la Historia nos ofrece el apoyo necesario, queremos evitar que se atribuyan a nuestro universo específico de cultura, como elementos constitutivos suyos, ciertos principios raciales que por muy valiosos que sean y dignos de respeto, no han intervenido para nada en su *constitución*, ni, por consiguiente, en su *esencia* propia. Esto no puede llamarse ni es, en realidad, xenofobia, sino simplemente un respeto práctico hacia la verdad.

Es que a nadie puede, en justicia, extrañarle el deseo de mantener en vigor un patrimonio espiritual como el nuestro, el cual, no obstante los defectos de que indudablemente ha de adolecer, tiene amplio derecho a figurar entre los más ricos de la Historia, así como entre los que han reportado mayores beneficios al género humano. Tampoco ha de extrañar, en consecuencia, que cuando se le vea atacado se le defienda. Si esto es xenofobia, lo será sin culpa nuestra. Los culpables habrá que buscarlos entre los que con medios inconfesables pretenden avasallarnos reduciéndonos a una condición muy próxima del coloniaje espiritual. Porque debemos guardar la fe y el respeto a nuestros antepasados, por eso debemos proclamar, cada vez que sea necesario—y en la hora actual lo es angustiosamente—, que a nuestras naciones las hizo exclusivamente España, y que todo aquel que pretenda sin ser español o sin haber estado, a lo menos, al servicio de

España, haber contribuído al proceso histórico de tres siglos que las engendró y que, entre vicisitudes sin cuento, hizo llegar a muchas de ellas a la mayoría de edad, ha de ser reputado necesariamente como un falsario. Lo repetimos una vez más: a ningún extranjero se le considerará como enemigo mientras no se crea con derecho a cosechar donde no ha sembrado. Porque el amor al prójimo en su forma más perfecta supone el amor a todos los prójimos sin excepción, por eso no ha sido obstáculo, sino al contrario, para el reinado de la justicia.

Madrid, abril-mayo de 1950.

ORIGINALIDAD DEL ARTE ESPAÑOL

Al Excmo. Sr. D. Antonio Almagro

El núcleo de este trabajo es una conferencia pronunciada el 1.º de diciembre de 1949 en los salones de la Real Sociedad Económica Matritense, sitos en la histórica Torre de los Lujanes.

Al tratar de la originalidad del Arte español, lo primero que debemos hacer es fijar con rigor el concepto mismo y las proyecciones de la originalidad, no sólo porque cuando se enfoca un tema cualquiera es preciso, en virtud de la más elemental honradez intelectual, saber de lo que se trata, sino también porque muy a menudo suele confundirse la originalidad con la extravagancia. ¡Qué difícil le resulta a un espíritu superficial—por lo que vamos viendo a cada instante—distinguir entre un original y un extravagante! Y, sin embargo, si existe una actitud diametralmente contrapuesta a la del original, es la del extravagante. No obstante, es preciso reconocer que no toda la culpa de la confusión la tienen los espíritus superficiales. Porque la originalidad arrastra indefectiblemente consigo lo que podríamos llamar la extravagancia consecutiva. Es decir, esa diferenciación de procederes que ha de operarse necesariamente entre el original y la masa circundante cuya única preocupación es la de ir viviendo al día, sin detenerse un instante siquiera a considerar que la condición de *persona* de que se halla dotado el ser humano no le ha sido concedida en vano, sino para que procure hacer arraigar el ejercicio así como la orientación de sus acciones en aquel santuario íntimo de la conciencia, en el cual, fuera de sí mismo, no puede intervenir más que Dios.

La extravagancia no viene a ser más que un tipo determinado de carencia de personalidad. El extravagante lo es a sabiendas; quiere extravagar, vagar fuera de los caminos seguidos por los demás. El extravagante es un ser que vive entregado, sin quererlo e incluso queriendo todo lo contrario, a los influjos tornadizos del ambiente. En una palabra: que el extravagante, precisamente por serlo y en la medida misma en que lo es, es un extrovertido; un hombre que, consciente o inconscientemente, vive obsesionado por lo que hacen los demás para hacer él, claro está, todo lo contrario. Ya lo dejó indicado con rasgos inolvidables la inteligencia penetrante de Ernest Hello cuando afirmó que tan menguado de espíritu resulta el que se contrapone por sistema al mundo que le rodea como el que, por sistema también, pretende conformarse en todo con él. Porque es en el carácter sistemático de la conformación o de la contraposición donde radica el fracaso fundamental del extravagante, porque es ello también lo que hace que, en último término, quien dirija, oriente y decida no sea el extravagante, sino el medio ambiente. La extravagancia la veía aquel gran original como una de las formas más corrientes de esa mediocridad que él tanto despreciaba y que—justo es decirlo—le pagaba a él con idéntica moneda. El extravagante ofrece el caso típico de todo débil que necesita imperiosamente protegerse—como molusco espiritual que es—con la caparazón de una diferenciación absurda por inmotivada. Si hace lo mismo que hacen los demás, ha de correr el riesgo de pasar inadvertido, y como para él todo el ser viene a reducirse al mero parecer—desde que, en la medida de su extravagancia, carece de valores intrínsecos—, el pasar inadvertido viene a suponerle lo mismo que la muerte. Por eso busca la advertencia por parte de los demás; porque para él tal advertencia es lo mismo que la vida.

La originalidad, en cambio, constituye un privilegio exclusivo e intransferible de la personalidad. Quien no es persona no podrá jamás ser original. El original, en el estricto sentido de la palabra, es el que lleva muy arraigados en sus entrañas espirituales los motivos y móviles de su actuación. Como su mismo calificativo lo indica, el original es el que da origen, el que origina. Ser original supone, por lo tanto, ser dueño de sí mismo, y sólo puede ser dueño de sí mismo el que sea capaz de autoposeerse. Es decir, el ser dotado de vida espiritual. Por eso, el original es el que en un momento determinado se encuentra capaz, si las circunstancias lo exigen, de justificar su modo de ser, de pensar y de decir, porque al hacerlo justifica lo suyo y, en consecuencia, se justifica a sí mismo. Maeztu afirma que «lo original es lo originario». Lo originario. Podría haber dicho lo originante o lo originativo si en vez de referirse a la originalidad pasiva se hubiera referido, como lo estamos haciendo ahora nosotros, a la originalidad activa. Porque, en buenas cuentas, lo que es original no son las actitudes, los gestos o los modos de pensar o de decir, sino la persona misma de donde, como de la propia fuente, arranca todo aquello. En el gran sentido de la palabra, el único que es original es el que verdaderamente *es*, porque todo ser, al ser lo que es, viene a quedar imposibilitado, por el hecho mismo, para ser lo que no es, de suerte que, bajo este aspecto, viene también a contraponerse a todos los demás seres de la Creación. En este sentido, el original es el ente que más se aproxima a Dios, puesto que Dios, por ser infinitamente trascendente, es asimismo la originalidad infinita. Por eso, incluso desde el punto de vista cristiano, la única actitud que nos corresponde tomar a

nosotros, imágenes e hijos de Dios como somos, ha de ser la de considerar la Naturaleza divina como arquetipo insustituible de toda originalidad verdadera, y la de imitarla, ya que no en la medida en que es imitable, por lo menos en la de nuestras fuerzas, procurando que nuestra actividad vaya siendo cada vez más nuestra; es decir, que vaya arraigando, cada vez con más rigor, en los reductos más entrañados de nuestro *yo* personal humano.

De este modo, la originalidad y la extravagancia se revelan en su verdadera fisonomía de enemigas irreconciliables entre sí. Si, como hemos visto, el extravagante teme en lo íntimo de su conciencia coincidir con los demás, al original aquello no le preocupa mayormente. Coincidencias, no las busca porque no las desea, ni tampoco las rehuye, porque no las teme. Su posición en este punto es la de una absoluta—íbamos a decir fiera y orgullosa—independencia, porque sabe que lo que piense, haga o diga ha de valer por sus propias cualidades internas, sin que haya necesidad de someterlo a ninguna piedra de toque extrínseca. Es que sabe también que lo que ha de librarle por igual de los dos errores extremos de la oposición sistemática y el plagio, no tiene obsolutamente nada que ver con el cuerpo físico de la actividad desarrollada, sino que va a identificarse, en los estratos psíquicos más profundos, con los motivos mismos que nos impelen a obrar. Es lo que Hello llama *el estilo*. El estilo, según él, es lo que llega a establecer diferencias irreducibles de tipo ético entre dos acciones tan similares en apariencia como son la de un hombre caritativo que se lanza al agua para salvar a uno de sus semejantes de una muerte inminente y el gesto de un simio que ejecutase movimientos parecidos por espíritu de imitación. Los motivos y móviles de nuestras acciones son realidades psíquicas que,

como tales, no caen ni podrán caer jamás bajo el dominio de los sentidos. Por eso es por lo que a primera vista puede confundirse fácilmente al original con el extravagante; porque la primera vista no es capaz de penetrar —a no ser en casos auténticamente excepcionales—hasta aquella entraña psicológica donde está de continuo palpitando, rodeado de misterios, lo que llama García Lorca la oscura raíz del grito.

Sin embargo, hay un signo que permite distinguir, sin temor a equivocarnos, ambas actitudes, y es que, allí mismo donde el extravagante contrapone, el original asume, trasciende y sintetiza. Por lo mismo que no teme ni rehuye las coincidencias, no le importa al espíritu original ir espigando materiales por doquiera, desde el momento que sabe, intuye o, a lo menos, presiente que en el crisol eficacísimo de su propia conciencia van a quedar todas ellas más o menos convertidas en otras tantas proyecciones de su inefable *yo* personal. El verdadero original sabe, o al menos presiente, que es un claro error aquello que suele hacerse de contraponer la invención a la síntesis, porque el principio unificador que ha de presidir necesariamente a cualquier actividad sintética debe ser y de hecho es siempre original. La síntesis no viene a ser en resumen más que la invención puesta en ejercicio (1), de

(1) Porque el ejercicio de la invención consiste en corporeizar el hallazgo, o, por lo menos, en actualizarlo según la medida de sus posibilidades. En todo caso, se necesita, para lograrlo, echar mano de ciertos elementos determinables—materiales o espirituales, tales como colores, sonidos, piedras o mármoles, o también ideas si se trata de alguna construcción doctrinal—, a los cuales se les va a imponer, indudablemente, una organización, un orden. Y es esto lo que precisamente constituye una síntesis. Si hasta el mismo epítelo de *sinfonía* está sugiriendo, por su etimología propia, que se trata de una síntesis. Ordenar u organizar significa reducir a la unidad. El músico reduce a unidad los sonidos; el arquitecto, los materiales

suerte que lejos de ver contradicción alguna entre invención y síntesis, lo que debemos hacer es afirmar que, mientras más ricos y abundantes fueren los elementos a que deba echarse mano para dejar constituído un orden de cualquier tipo que sea, mayor originalidad habrá de revelar el ordenador. En resumen: que el extravagante difiere del ambiente porque lo rechaza y lo niega, mientras que el original difiere del ambiente porque lo trasciende y lo domina.

Con lo dicho queda perfectamente en claro nuestro propósito. No vamos a tratar de la extravagancia, sino de la originalidad del Arte español. Es decir, que en materia de extravagancias, ni siquiera vamos a referirnos a esa que hemos llamado ya consecutiva por acompañar indefectiblemente a todo original. Por consiguiente, no nos vamos a preocupar de contraponer el arte español al italiano o al inglés, al francés o al alemán, sino de algo que estimamos mucho más fundamental y aleccionador, como es descubrir la raíz misma de todo aquel conjunto de caracteres que, en presencia de una obra plástica, literaria o musical, nos está diciendo a voces que estamos también en presencia de una obra española. Es cierto que este punto necesita explicaciones, porque todo arte, en cuanto tal y so pena de dejar de serlo, ha de revelarse necesariamente original, por cuyo motivo podría parecer extraño que declaráramos privativa de las creaciones del espíritu español una cualidad que ha de acompañar siempre y en cualquier caso a la obra bella. Es que aquí no vamos a tratar del hecho escueto de que el arte español sea original, porque para este viaje no necesitábamos alforjas, sino del tipo de originalidad que le ha cabido en suerte. Todo arte es original desde el momento que la actividad creadora del hombre es un puro reflejo de la actividad creadora de Dios (2). Lo que ya no resulta tan fácil de averiguar son las facetas o los momentos de la labor creadora en que, de modo predominante o exclusivo, llega a revelarse la originalidad connatural al Arte. Pues esto mismo es lo que trataremos de averiguar ahora. Del mismo modo que todas las creaturas, aun cuando participen por igual de las perfecciones de un Dios infinitamente único, ofrecen una variedad de caracteres prácticamente ilimitada porque de éstas participan cada cual a su modo, así también la originalidad del arte español se revelará con sus caracteres peculiares perfectamente diferenciados, los cuales, en conjunto, no podrán confundirse con los de ninguno de los otros artes nacionales. Eso es lo que queremos dejar averiguado en este trabajo: los caracteres de la originalidad del arte español como español; es decir, los caracteres que frente a grandes creaciones como *El sueño de Ja-*

del edificio; el pintor, los colores; el poeta, las palabras, y el filósofo, las ideas. Así se ve cuán vana, superficial y mezquina resulta la famosa división de las inteligencias en intuitivas y sintéticas que corre por ahí con más fortuna que fundamento para confusión de los espíritus.

(2) Esta es la única perspectiva que nos permite comprender la honda trascendencia de la actividad artística o poética: la de considerarla como un reflejo—un minus analogatum, dirán los escolásticos—de la actividad creadora de Dios. Del mismo modo que todo lo sacó Dios de la nada por su divino arquetipo que es el Verbo, el Logos o Idea—*Omnia per Ipsum facta sunt* (Joan. I, 3)—, así también el artista lo hace todo por su idea. Lo único que lo que se llama la idea del artista no es propiamente tal, sino más bien un estado psicológico complejo en el cual los diversos elementos cognoscitivos y afectivos o apetitivos que lo constituyen se hallan sometidos, sí, a la regulación de la inteligencia práctica. Así se verifica también en este caso la profunda observación de Santo Tomás de que lo que en los seres superiores se halla dotado de unidad, reviste en los que les son inferiores caracteres de multiplicidad; porque por lo mismo que la unidad sigue al ser, cualquier flexión del ser dará paso por el hecho mismo a cierto tipo de multiplicidad.

cob, La Prudencia en la mujer, La vida es sueño o *El amor brujo* nos hagan descubrir no tanto la individualidad de sus respectivos creadores en su condición genérica de artistas, sino su condición específica de artistas españoles.

El asunto, naturalmente, no deja de presentar sus dificultades, porque, al igual de las creaturas de la Naturaleza, toda obra de arte constituye, en el estricto sentido de la palabra, un mundo cerrado. Por otra parte, como la última diferencia individual resulta del todo inaccesible a las posibilidades intrínsecas de la inteligencia humana—a lo menos en lo que se refiere al orden del *quid sit*—tiene que hacérsenos dificultosa la discriminación entre lo que por derecho propio pertenece a la especie artística—la raza o nación en este caso—y lo que debe inscribirse en el haber del individuo. Es que la actividad creadora del hombre no es sólo por parte del sujeto, sino también por la del objeto como guarda analogías con la actividad creadora de Dios. De esta suerte, la obra de arte viene a participar con justos títulos de ese carácter inefable que los escolásticos descubren en el individuo en cuanto tal. Por tal motivo, todas las dificultades con que llegan a enfrentarse los químicos, físicos o geólogos siempre que quieren precisar los rasgos distintivos de las especies infrahumanas orgánicas o inorgánicas habrán de salir al encuentro, también, del que quiera fijar los caracteres específiconacionales de cualquier creatura de arte. Esto es evidente; tanto, que sólo puede parecer extraño al que, pagando tributo inconciente al idealismo platónico, se olvide de que los géneros y especies son, en resumidas cuentas, entes de razón, y que lo único que existe con existencia propia son las realidades individuales. Aquí es donde concreta uno de sus puntos de aplicación más inmediato el famoso

pensamiento pascaliano de que *nous ne connoissons le tout de rien*. No conocemos propiamente las esencias, por cuya razón tampoco podemos conocer propiamente las especies. De suerte que, cuando pretendemos fijarlas en sus rasgos distintivos, comenzamos a movernos en zonas inciertas de penumbra, y propicias, por lo tanto, para engañar al que no se asegura del terreno que pisa antes de avanzar.

De esta suerte creemos que queda suficientemente en claro el objeto de este estudio, que es el de fijar esos rasgos intermedios entre los de la personalidad de un artista cualquiera determinado y los del arte en general; es decir, los rasgos específicos de la originalidad nacional; en nuestro caso, del arte español. Sin embargo, antes de analizarla en sus notas constitutivas, conviene considerarla en el modo de existir o de vivir que llega a conseguir en el artista. Resumiendo previamente nuestro trabajo, podemos adelantar, en cuanto al primer punto, que se trata de una originalidad más vivida que conocida, y, por consiguiente, más instintiva que deliberada. En cuanto al otro punto—el de las notas constitutivas—estamos convencidos de que las más importantes de entre ellas las encontraremos cifradas en la amplitud extraordinaria de que siempre y en todo momento han dado pruebas los artistas españoles para abrirse a los influjos venidos desde fuera, así como en esa fidelidad inquebrantable que, por una aparente paradoja, ha resultado de allí para su arte en relación consigo mismo. Todo ello arraigado, por cierto, en la singular intensidad con que España ha logrado hacer del Cristianismo la primera y más importante de sus vivencias nacionales.

I

CARACTER VIVENCIAL DE LA ORIGINALIDAD ARTISTICA ESPAÑOLA

La originalidad del artista español es más vivida que conocida. Es decir, que antes de constituir el contenido de un concepto o de una noción de esos que se contraponen a la actividad intelectiva para terminarla en el estricto sentido de la palabra, se reduce a un mero modo concomitante de la propia actividad creadora. Nótese bien el alcance de nuestra afirmación para evitar confusiones. Es evidente, después de lo que dejamos dicho acerca de las diferencias que median entre el original y el extravagante, que toda originalidad debe implicar de suyo carácter vivencial. Si no es vivencia, tampoco será originalidad. En este punto el artista español, como no podía menos de suceder, vienen a coincidir con sus colegas de todas las demás naciones. Lo que le hace diferir de todos ellos es que mientras el artista italiano, por ejemplo, o el francés constituyen en seguida con la originalidad un estado psíquico de conciencia, al español este proceso le deja, en la mayoría de los casos, sin cuidado. Más que darse cuenta de que es original, se contenta, o más bien

se reduce a manifestarse como tal. Claro está, que, en definitiva, es esto lo que importa en toda actitud humana, incluso en aquellos sectores intelectivos que, como la especulación filosófica, parecen a primera vista imposibles de conciliar con la originalidad, en virtud de la sumisión debida al objeto. Por eso el arte español se salva hasta el punto de que, en virtualidad creadora, no tenga nada que envidiar a ningún arte de la tierra. Incluso diríamos que la conciencia de la propia originalidad llega en muchas ocasiones a perjudicar al artista, haciéndole correr el peligro de caer en la extravagancia. No nos olvidemos de que, por una parte, el artista necesita ser virtuoso en el orden de los valores estéticos, mientras que, por otra, como hombre que es, se halla expuesto a tentaciones. El arte medieval nos ofrece a este propósito una lección maravillosa. No cabe duda, en efecto, de que esos efluvios purificadores que de él dimanan casi siempre—Fra Angélico, Josquin des Prés, Cantar de Mío Cid—obedecen a la espontaneidad con que el artista—pintor, músico o escritor—se entregaba a las exigencias de la actividad creadora.

Es de advertir que ni por un instante hemos pensado —¡ líbrenos Dios !—defender la inconsciencia en el Arte, sino la inconsciencia de la propia originalidad en el Arte, lo cual es muy distinto. Como toda actividad humana, es natural que la actividad artística haya de figurar entre las que arrancan de la razón, o, lo que es igual, entre las que arrancan de la luz de la conciencia, hasta el punto de que cualquier avance en este sentido ha de reflejarse de suyo en una clara elevación de calidad estética. En cambio, la originalidad no es un acto, sino un puro modo que puede o debe acompañar a un acto, de suerte que nada impide que, sin desmedro alguno en los quilates de obra bella, pueda escapar a la regulación de la conciencia.

Multitud de creadores podríamos citar incluso—y no ciertamente de los peores—que en la conciencia de la originalidad encontraron el peor escollo para sus posibilidades creadoras. Porque por ese camino se llega casi siempre, si Dios no lo remedia, a la autocrítica excesiva, la cual trae consigo, como consecuencia directísima, el agotamiento de las facultades creadoras. Valgan como muestras los casos de Rimbaud y Valéry, así como el del propio Paul Dukas, a los cuales se podría agregar, sin faltar a la justicia, el de don Manuel de Falla. Esterilidad o extravagancia : he aquí los dos extremos igualmente perniciosos que amenazan concluir con una originalidad demasiado consciente. Todo depende de que exista o no exista honradez profesional. Si efectivamente existe, el artista optará por el silencio, como en el caso de Rimbaud, o, en cierto modo, en el de Falla. De lo contrario, nos encontraremos con esa multitud de extravagancias de que el Arte nos ofrece hoy en día tantas pruebas, y de las cuales algunas reconocen como causa el ambiente social creado por el desenfreno liberal, mientras que las otras, por aquella ley de que los extremos siempre llegan a tocarse, han de inscribirse en la cuenta —como de poderoso revulsivo—de la inclinación gregaria que el socialismo en sus diversas formas va infundiendo progresivamente en el alma europea.

No nos imaginamos, en efecto, a Velázquez, que supo resistir victoriosamente los embates de la arrolladora potencialidad de Rubens, preocupado o inquieto por hacer todo lo contrario. Sabía él, desde luego, como artista asombrosamente lúcido que era, que no debía pintar como el gran flamenco, hacia el cual, por otra parte, profesaba honda admiración ; pero no por manía de llevar la contraria, sino simplemente porque él, Velázquez, no era Rubens, ni su espíritu, por consiguiente, podía utilizar medios de

expresión análogos a los del fiel colaborador de Isabel Clara Eugenia. En este punto, cuesta trabajo concebir una fidelidad más constante e inquebrantable hacia sí mismo que la que consiguió poner en práctica Velázquez. Desde sus primeras obras, como *La adoración de los Reyes Magos*, hasta las de su tercera época, como *Las Hilanderas* o *Las Meninas*, la evolución del arte velazqueño se revela perfectamente homogénea, sin la más pequeña solución de continuidad, señal inequívoca de que el principio inspirador radicó siempre por entero en su alma y no en los influjos del ambiente. Sin embargo, en los treinta y tantos años que van desde 1621 hasta 1657—fechas límites de su producción pictórica—, el gran sevillano realiza en el campo de la pintura progresos tan gigantescos como los que siglo y medio más tarde iba a realizar Beethoven en el campo de la música, ya que si en sus comienzos coincide estéticamente...en cuanto un creador puede coincidir con otro—con su riguroso coetáneo Francisco de Zurbarán, en sus últimos años llega a situarse en los umbrales mismos de lo que se ha dado en llamar la pintura moderna. Ese es, pues, el secreto de su señorío y de la falta absoluta de estridencias y destemplanzas que, al contrario de lo que sucede en tantas revoluciones artísticas modernas, se manifiesta en la evolución velazqueña: su autenticidad, su obediencia a una norma intrínseca que, fundamentada en la evolución misma de la persona del creador, ha de manifestarse homogénea por constituir una simple aplicación concreta del principio de identidad.

De aquí proviene naturalmente que al arte español le importe muy poco diferenciarse de los demás. Cuando se entra en contacto con una cualquiera de sus grandes creaciones—musicales, plásticas o literarias, poco importa para el caso—, se experimenta muy vivaz la sensación de que al

creador no se le ha ocurrido siquiera preguntarse si no estará plagiando inconscientemente lo que en alguna ocasión ya hicieron los demás, porque tan poderosa y absorbente se le hace la aspiración a volcarse en la creatura que le va a deber la existencia, que en ella misma encuentra la seguridad instintiva de que su obra ha de ser una creación original. No puede ni podrá darse jamás en el universo la identidad de dos personas. Por el mismo motivo, tampoco podría darse el caso de dos creaciones personales absolutamente iguales. Mientras se refleje en la creatura poética la impronta personal, no podrá, pues, darse el plagio. Aquí reside el secreto de la variación en las situaciones que padece el arte español con relación a las demás artes. Llega más tarde que el italiano a su plenitud, pero en seguida se muestra abrumadoramente vanguardista respecto de él, así como, al contrario, mostrándose más avanzado en sus manifestaciones pictóricas que el arte francés, parece dejarse tomar la delantera en lo referente al Impresionismo y demás manifestaciones de la pintura o la música contemporáneas (3).

---

(3) Si bien se mira, el arte ha tenido dos maneras de progresar a lo largo de la historia: por evolución continua y por una sucesión discontinua de avances bruscos seguidos de etapas más o menos prolongadas de estabilización y retroceso relativo. Del primer modo se ha desarrollado el arte español en sus diversas manifestaciones, así como la música alemana; del segundo, el arte francés. Es natural, entonces, que, en el momento mismo en que el arte realiza su avance súbito, logre colocarse en una cierta posición de vanguardia respecto de aquellas otras que progresan por evolución—por ejemplo, en el caso del impresionismo francés respecto de la pintura española—. Tal situación de ventaja queda empero no sólo anulada sino incluso superada en seguida por el estancamiento a que se ve reducido tras su avance, estancamiento que obedece a la necesidad de restablecer el contacto, que se había roto, con la tradición, contacto que, para cualquier arte en cuanto tal, es condición sine qua non de vigencia, de vida. Así es como se prodigan y se pierden esfuerzos que habrían podido emplearse

Todo ello no son más que efectos de perspectiva. El pintor peruano Felipe Cossío del Pomar, en su obra *El Arte Nuevo,* deja consignado que el arte español, *por ser soberanamente fuerte*—son sus palabras—, no necesita de esas renovaciones periódicas a que se ven obligadas las demás artes. Es que el núcleo sustancial se halla de suyo mucho menos expuesto a fluctuaciones que sus accidentes. Es mucho más fácil variar en modo de pensar que en línea de conducta. Por consiguiente, mientras menos consciente y deliberada sea la originalidad, más continua y libre de interferencias se habrá de manifestar la curva evolutiva de un arte. Es sólo a través del deseo de proyectar fielmente ciertos y determinados momentos de la personalidad como el artista español puede llegar a renovar—tal vez sin darse cuenta cabal de ello—sus propios medios de expresión, por aquello de que más discurre un hambriento que cien letrados. La renovación se habrá de efectuar así de dentro afuera y no, como sucede en el caso de muchas revoluciones realizadas en el campo de las artes, de fuera adentro. El arte y los artistas españoles, cuando son auténticos, revelan confianza ilimitada en sus propias fuerzas, y es por

con mayor provecho, a la vez que se padecen crueles desilusiones. Es el caso de la actual pintura española que—aun sin contar la personalidad arrolladora de Benjamín Palencia—vuelve nuevamente a colocarse en situación de vanguardia merced a valores jóvenes tan auténticos como García Ochoa, Delgado, M. Sáez, Redondela, Julio Antonio, Juan Guillermo, Martínez Novillo y otros muchos. Es el caso también de la música alemana en relación con la música francesa. Contemporáneo riguroso de Debussy es Richard Strauss. Pues bien, en nuestros días es indudable que la posición relativa ocupada por estos dos grandes creadores dista mucho de ser la misma de setenta años atrás, cuando aparecían respectivamente *La damoiselle élue* y *Don Juan.* Es que ha desaparecido ya el halo de la novedad que reforzó en sus primeros tiempos la posición de Debussy, de modo que uno y otro se presentan hoy día con sus valores exclusivamente intrínsecos, única manera de no llamarse a engaño al tratar de valorar una creatura poética.

eso por lo que no se detienen a parar mientes en ellas. El movimiento se demuestra andando... Porque lo único que puede incitarnos a rodear de precauciones un valor cualquiera es la convicción o a lo menos el presentimiento de que son realmente escasas sus posibilidades intrínsecas de vigencia entitativa. El español, tanto si es artista como si no lo es, sabe que los valores personales son los más seguros, los más fuertes y sólidos. Por eso no se preocupa de inmunizarlos contra los peligros del plagio, porque sabe que éste no puede nada sobre aquéllos.

Todo esto nos explica la repugnancia invencible que siente el artista español hacia el hecho de opinar sobre sus propias creaciones. Contrasta singularmente, en efecto, la sobriedad ibérica acerca de este punto con la abundancia de manifiestos redactados por los artistas franceses e italianos, por ejemplo. Frente a los manifiestos surrealista, cubista, dadaísta o futurista—por no citarlos todos—, resulta difícil, en verdad, recoger impresiones estéticas más acá de los Pirineos, como no sea acerca de creaciones ajenas o por parte de espíritus que han dejado de entregarse o no se han entregado nunca a actividades creadoras. La regla no falla casi nunca, hasta el punto de que, cuando en tales condiciones, el artista español se resuelve a salir de su silencio, parece, más que nada, que se está burlando de la gente. Vamos a aducir ahora tres ejemplos típicos de lo que vamos diciendo; típicos tanto por la categoría estética de los artistas invocados como por la diversidad temperamental de todos ellos. El primero es de Solana. Preguntaron en cierta ocasión al montañés su opinión personal acerca de los impresionistas, y cuando tal vez el que formulaba la cuestión esperaba oír la exposición razonada de cierta actitud estética, sólo pudo obtener de inmediato y sin atenuaciones la bárbara respuesta: *les gusta mucho lo verde;*

parecen vacas. Por su parte, un pintor novel que, a juzgar por los indicios, debía de ser un tanto papanatas, se acercó a Picasso para consultarle sobre la manera de hacer una circunferencia original, a lo cual Picasso, muy serio y sin pestañear, le contestó: *hágala usted lo más redonda que pueda*. Por último, ante los requerimientos de Gerardo Diego para que le exprese su posición personal acerca de la peosía, García Lorca exclama: «Comprenderás que un poeta no puede decir nada acerca de la Poesía. Eso déjaselo a los críticos y profesores; pero ni tú, ni yo, ni ningún poeta sabemos lo que es la Poesía.»

¡Cuánta diferencia entre estas declaraciones, tan hondas y certeras en medio de su agreste rudeza, y las complicaciones enfermizas, por ejemplo, de un manifiesto surrealista! Breton no ha dado en el clavo, con todo su bagaje doctrinal, con la agudeza de uno cualquiera de los tres españoles ya citados. Porque no nos engañemos. Tres tipos tan hondamente contrapuestos entre sí como el montañés celtibérico y primitivo que, en dos años de estancia en París, no habló una sola palabra de francés y murió sin haber aprendido jamás a manejar el teléfono; el malagueño intelectualista, calificado certeramente de cerebro-buril por un crítico tan inteligente como Alejandro Cirici Pellicer, y el granadino que llevaba consigo el refinamiento milenario de aquella Andalucía que ha visto remansarse en su seno tanta raza y tanta historia, manifiestan por igual el mismo impresionante instinto acerca de la naturaleza y leyes de ejercicio de la actividad creadora. Solana quiere insistir—porque siente, con razón, la necesidad de hacerlo—en la función plástica de las calidades en el cuadro. Picasso, por su parte, quiere poner de manifiesto un principio tan indiscutible como poco tenido en cuenta de que la perfección se encuentra respecto del arte en situación análoga a la de la

asíntota respecto de la curva determinada por ella. En cuanto a García Lorca, lo que hizo fué señalar así como al desgaire, pero en realidad con profunda conciencia de lo que hacía, el carácter inefable de la actividad poética; tan inefable que es a ella a la que acude el creador cuando se halla imposibilitado para conceptualizar un momento psíquico de su *yo*.

Frente al carácter enérgico, decidido, seguro de sí mismo, de semejantes actitudes, la aparición de la Poética de Ignacio de Luzán resulta un fenómeno hondamente aleccionador. No deja de ser curioso, en efecto, que la única poética de que en buenas cuentas dispone la lengua española salga a luz en los precisos momento en que un influjo extranjero torpemente aceptado estaba corroyendo y esterilizando sectores extensos del espíritu español; porque los influjos extranjeros pueden aceptarse con inteligencia, como lo demostraron Garcilaso y demás poetas italianizantes del Renacimiento español. No hay más que comparar. La poesía que arranca de esa Poética timorata y cobarde nace languideciente sino muerta, de suerte que sólo llega a adquirir vigencia en aquellos ambientes que gozaban de la protección oficial. Basta observar que la expresión más genuina de aquel estado de espíritu la tenemos en el teatro misérrimo aunque atildado de Moratín, al cual se están empeñando algunos, hoy día, en encontrarle valores. El pueblo de entonces, mucho más sagaz que su clase dirigente, rechazó instintivamente aquel arte de invernadero, asegurando la persistencia de un arte popular que no podía—dadas las circunstancias—pretender a más categoría que la del costumbrismo, pero que, con todo, pudo servir de fundamento y punto de arranque al Romanticismo. En cuanto a la réplica moderna de Luzán que fué *Ultra*, podemos decir que, en la práctica, careció

casi completamente de eficacia. No nos olvidemos de que cuando en 1920 apareció el *Manifiesto Ultraísta Vertical* de Guillermo de Torre, ya gozaba de realidad magnífica la poesía de Juan Ramón Jiménez (4), hasta el punto de que, con la excepción de muy contadas obras, no es del manifiesto programático sino del poeta de Moguer de donde arrancan casi todos los sectores más representativos de la lírica española de nuestra época.

Claro está que esta actitud de que vamos hablando no podemos atribuirla exclusivamente a propósito deliberado, porque en este caso no habría llegado a adquirir esos caracteres de universalidad con que se manifiesta a nuestros ojos. *Violenta non durant,* y esa actitud va durando demasiado para que podamos calificarla de violenta, como que arranca desde Lope de Vega o mejor aún, en cierto modo, desde el propio Marqués de Santillana. No. Allí no podemos ver otra cosa sino una verdadera inclinación temperamental que, naturalmente, llega a resolverse, a través de propósitos doctrinalmente inhibitorios, en actitudes colindantes con la picaresca. Solana, Picasso o García Lorca no vienen a ser, en este sentido, más que la versión de aquel desgarro que hacía encerrar a Lope los preceptos con seis llaves cuando se ponía a escribir sus comedias o hablando al pueblo en necio para darle gusto. En uno y otro caso podemos observar, junto con el mismo absoluto desenfado, el mismo certero e infalible instinto de lo que son y deben ser los valores intrínsecos de la creatura de

(4) En efecto, para entonces habían sido escritos ya *Sonetos espirituales, Estío, Eternidades, Diario de un poeta recién casado,* y, sobre todo, *Piedra y cielo,* obras todas ellas—para reducirnos nada más que a las de la tercera época del poeta—que iban a tener influencia decisiva en el desarrollo posterior de la lírica española.

la en los famosos *Cinco ensayos sobre Poesía* del propio Lope, así como en la *Carta proemio al Condestable de Portugal,* del Marqués de Santillana, estupenda demostración de la facilidad con que un gran poeta español, puesto a sentar doctrina estética, no sabe sino decir superficialidades y andarse por las ramas. Resulta francamente increíble que el autor de las *Serranillas* se limite a considerar la poesía—que para Santo Tomás es un *minus analogatum* de la actividad creadora de Dios—como un *fingimiento de cosas útiles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura,* o que Lope de Vega se entretenga en puras cuestiones de elocución, sin rozar siquiera la esencia de la actividad creadora. La única explicación aceptable del fenómeno es la que acabamos de dar nosotros; de que existe en el temperamento mismo español cierta incapacidad congénita para reflexionar, en sentido estricto de la palabra, sobre sus propias creaciones, la cual viene a radicar, a su vez, al fin de cuentas, en que su originalidad, mucho más que una noción, viene a ser casi exclusivamente una vivencia.

Aún hay más. Hay que—contra lo que suele creerse—el arte español es un arte esencialmente equilibrado. Suele cometerse el craso error de confundirse el equilibrio con la serenidad y la placidez, de suerte que el arte equilibrado vendría a ser lo que Nietzsche llama el arte apolíneo. Nada tan funesto como este *quid pro quo.* El es la causa de que se considere equilibrado al arte italiano o al francés pero de ninguna manera al flamenco o al español; de que se considere equilibrado a un Rafael o un Poussin, a un Racine o un Leopardi, pero no a un Greco o a un Ribera, a un Góngora o un Quevedo. Profundo error. En el arte español, el frenesí llega a coexistir en innumerables casos con la más acerada disciplina, como lo pode-

mos echar de ver en el barroquismo lírico de Góngora, verbigracia, o en el alegórico-dramático de Calderón. Por eso es por lo que—también contra lo que suele pensarse o decirse por ahí—el barroco español no es romanticismo, así como, dicho sea entre paréntesis, el romanticismo español es menos romántico que otros romanticismos europeos. Pues bien, la explicación de este fenómeno resulta, en nuestro punto de vista, relativamente fácil. Es que la práctica del hombre se encuentra, desde luego, mucho menos sujeta a extravagancias que las especulaciones del entendimiento, como nos lo demuestra con abrumadora elocuencia la historia de la filosofía, aun cuando parece que, en principio, debía suceder todo lo contrario. Pese al giro siniestro que ha venido tomando la vida colectiva humana, el mundo actual resulta todavía un verdadero paraíso al comparársele con el régimen de convivencia que habríamos debido soportar de haberse llevado a la práctica las elucubraciones todas del espíritu filosófico a lo largo de la historia Es que en el orden de la vida práctica, por el hecho de encontrarse implicado en ella el propio *yo*, entra a actuar con fuerza, no por disimulada menos eficaz, el instinto de conservación. Porque mientras el *yo* personal pertenece al orden de las sustancias, una doctrina cualquiera en su propia entidad de *habitus* arquitectónico no sobrepasa los límites de un mero accidente, o adjetivo, o modificación del *yo*, de suerte que se halla mucho más sujeta a fluctuaciones, ya que el mismo cambio que para un accidente puede implicar la disyuntiva máxima de ser o no ser, no significa para la sustancia del *yo* más que una modificación relativa, incapaz de alterarlo en su propia naturaleza. Esta sólo puede verse alterada por aquello que podríamos llamar los movimientos supremos y que son la generación y la corrupción, las cuales se dan, porque han

de darse, con frecuencia mucho menor que todas las mutaciones accidentales cuyo conjunto hace cobrar este aspecto de borbolleo innumerable al mundo físico.

Por eso es por lo que la vivencia de los gérmenes objetivos que vienen a fecundar el entendimiento en su acto propio de entender, constituye el único antídoto eficaz contra cualquier posible o probable desquiciamiento de la actividad creadora (5). Lo cual equivale, naturalmente, a sostener que el arte más expuesto a sufrirlos es el arte cerebral. Demás está decir que al hablar, en este caso, de vivencias, nos referimos a las que sean de tipo extracognoscitivo, puesto que no ignoramos que por el solo hecho de conocerlo, el sujeto está obligado a vivir el objeto. Se trata, entonces, de que, al entrar en contacto con un objeto cualquiera—condición indispensable para un arte que bajo cierto aspecto es heterónomo como el arte humano—, el sujeto cognoscente no se limite a la inevitable reacción intelectiva sino que responda al impacto del objeto en sí mismo con todas sus zonas psíquicas y en especial con su apetito intelectivo. Así será cómo las posibilidades combinatorias de la inteligencia humana, que de suyo se manifiestan prácticamente ilimitadas, se verán, por una parte, restringidas en su campo de acción, mientras que por otra cobrarán mayor categoría estética desde el momento que,

(5) Nos referimos, naturalmente, a la vivencia que llamaremos ahora entitativa, porque por el solo hecho de ser conocido el objeto es ya vivido por el sujeto con vivencia intencional. La vivencia entitativa es integral, y consiste en proyectar la vivencia intencional en el orden de los valores apetitivos y afectivos. Es indudable que de esta suerte se provee de una norma—de una aguja de marear—a la actividad creadora, porque en tal caso ya se dispone de un norte fijo que es el fin último del hombre. Porque para nadie es un secreto que la existencia de un fin último tiene por efecto inmediato hacer derivar por cauces determinados una actividad que, en otras circunstancias, se derramaría sin orden, eficacia ni concierto.

con la corriente simpática establecida entre sujeto y objeto, se hallarán revestidas de un acento, de un poder sugerente y emocional que, en otras condiciones, le sería absolutamente desconocido.

Así pues, si el arte verdadero no podrá ser jamás arte de ideólogos, creemos y estamos convencidos de que ninguno se halla tan alejado del peligro de ideologismos como el arte español. Podrán, de seguro, achacarle otros defectos, como, por ejemplo, cierto instintivo menosprecio por la técnica, lo cual se hace más llamativo si se compara las obras españolas con las del arte italiano, por ejemplo; concretamente, si se compara a Victoria con Palestrina, o bien a los primitivos como Bartolomé Bermejo, Luis Dalmau, o incluso Juan Correa de Vivar—al cual, a pesar de la época en que vivió, se le puede considerar como un primitivo—, con Paolo Uccello, Piero della Francesca o Luca Signorelli (6). En esto no puede haber duda. Todo, en el arte español, es ímpetu y vitalidad, y, por consiguiente, autenticidad; pero de ideologismos no podrá encontrarse allí el más leve rastro. Es que es, precisamente, esa misma intensidad humana lo que le imprime el sello inconfundible de exclusiva vivencia a su propia originalidad. Allí es, asimismo, donde debemos buscar la raíz de

(6) No negamos—¡cómo íbamos a negarlo!—la calidad técnica de los tres grandes pintores españoles que acabamos de citar. Lo que decimos simplemente es que los valores técnicos no ocupan en su obra un lugar tan relevante como en la de sus espiritualmente contemporáneos italianos, porque comienzan ya a servir a una tendencia expresivista muy marcada y completamente excepcional para la época. Piénsese en el maravilloso *Santo Domingo de Silos*, de Bermejo, o bien en *La visitación* o *La Natividad de N. Señor*, ambos de Juan Correa de Vivar. El valor expresivo aparece ya muy marcado, sobre todo en el primero de los cuadros citados, verdadera obra maestra del primitivismo español.

ese horror que experimenta hacia lo que, en nuestros días, suele llamarse con manifiesta impropiedad el arte abstracto. El arte de abstracciones se halla, naturalmente, como ya su mismo calificativo lo deja insinuar, en peligro próximo de caer en cerebralismo, y es esto lo que no acepta ni podría aceptar en modo alguno el arte español.

II

CONSTANTES HISTORICAS FUNDAMENTALES DEL ARTE ESPAÑOL

Es en ese excepcional sentido humano donde se encuentra la raíz de las dos constantes históricas fundamentales del arte español: su amplitud extraordinaria para abrirse a las influencias extrañas, y luego—y a pesar de eso—su fidelidad inquebrantable para consigo mismo.

No existe, en efecto, que sepamos, un arte más abierto a los influjos de fuera que el arte español. Es este un caso en que los árboles no nos han dejado ver el bosque. Todos los comentarios que se han hecho en este sentido se han limitado a ir señalando con esa minuciosidad exquisita de la erudición moderna, los casos en que los artistas españoles han vibrado al conjuro del arte extranjero. El proceso adquiere caracteres de realidad histórica ya desde las primeras manifestaciones artísticas que surgen en el suelo peninsular como son los romances; porque el problema del origen de este tipo de poesía tan entrañado en el alma española no ofrece dificultades más que cuando se trata de precisar el punto de arranque del influjo, no empero en cuanto se refiere al hecho escueto de su realidad histórica. En que ha habido influjo—y es esto lo único que nos in-

teresa a nosotros en este caso—todos están de acuerdo. Lo lamentable es que no haya habido acuerdo sobre otro punto tan evidente como el de que el arte español ha sufrido siempre a lo largo de su historia—sin exceptuar siquiera, antes bien al contrario, los momentos culminantes—el influjo extranjero, hasta el punto de que, como lo insinuamos en el encabezamiento de este capítulo, ha constituído este fenómeno una de sus constantes históricas fundamentales. Porque no sólo se trata—como erróneamente se quiere hacer creer—de una tendencia peculiar al siglo XVIII. Lo malo del siglo XVIII no fué el aceptar el influjo extranjero, sino el aceptarlo sin beneficio de inventario y en nombre de un estado de espíritu reñido con lo más glorioso y auténtico de la tradición española. Pero ahí están—para no citar sino figuras de primera línea—un Garcilaso y un Victoria, un Figueroa y un Velázquez para refutar cierta visión errónea acerca de la intervención extranjera en el desarrollo del arte español. Es por ese funesto error de perspectiva—que podría rematar en un movimiento casticista con todas sus esterilizadoras consecuencias—por lo que no se piensa en que si ha habido alguna vez un sometimiento explícito por parte de los artistas españoles al influjo de las corrientes extranjeras, fué en el caso de la famosa entrevista de Joan Busca con el embajador de Venecia en España, Andrea Navaggiero, acontecimiento que nos atrevemos a calificar como uno de los más trascendentales que jamás ha habido en la historia del arte

No. No ha sido tan sólo en épocas de decadencia cuando el español ha mirado por encima de sus fronteras, sino también y sobre todo en los momentos de su máximo poderío imperial. Porque, a diferencia de otros imperios, el español vino a constituirse en la realidad histórica que todos conocemos por un doble proceso conquistador: en el

orden geográfico, con la conquista y asimilación de territorios, y en el orden intelectual, con la conquista y asimilación de mundos de inteligencia y de belleza. En este sentido, digámoslo entre paréntesis, España se mostró tan amplia como Roma pero mucho más dominadora que ella, porque logró realizar el indispensable proceso asimilador en forma mucho más perfecta, ya que el arte griego en Roma siguió siendo predominantemente griego, mientras que el arte italiano en España se convirtió en un arte perfectamente español. Es así cómo a partir del momento en que puede hablarse ya, con entera propiedad, de un arte español—o sea a comienzos de lo que ha llamado Huizinga con admirable expresión el otoño de la Edad Media—nos encontramos con una afluencia ininterrumpida de elementos extranjeros en el mundo artístico español. Ya en los propios tiempos de esplendor medieval podemos descubrir numerosas manifestaciones de este proceso, como, por ejemplo, la introducción de las formas románicas y ojivales en arquitectura; el influjo germanoflamenco en pintura—mucho más intenso, dígase lo que se quiera, que el italiano—, y en fin, para no alargar demasiado la enumeración, el de las canciones de gesta francesas y el de la poesía provenzal, respectivamente, en el nacimiento de la epopeya castellana y en el esplendor de ese verdadero renacimiento artístico que se produjo durante los años, más cortesanos casi que militares, de la primer mitad del siglo XV.

Sin embargo, es a partir del Renacimiento cuando todo aquello cobra los caracteres de corriente continua. A la ya aludida introducción de la poética italiana, vienen a agregarse varios hechos indicadores de la importancia del proceso. Nombraremos tan sólo los más significativos, que son, indudablemente y para los siglos de oro, el afincamiento

de Domenicos Theotocópulos bajo el cielo de Toledo, el trascendental primer viaje de Velázquez a Italia, la producción poética toscana de Francisco de Figueroa y, en fin, la introducción en España de la arquitectura renacentista; en lo que se refiere a nuestra época—sin insistir, por archiconocido bajo este aspecto, en el siglo XVIII y buena parte del XIX—bastaría con indicar solamente el hecho del viaje ritual de los artistas españoles contemporáneos a París, con excepciones contadísimas. Buena prueba todo esto de que la obediencia a normas extranjeras no puede considerarse como signo de despersonalización o decadencia por parte del espíritu español, puesto que se verifica con intensidad acentuada en los momentos de auge político, militar e intelectual, así como en los de auge solamente intelectual, cual sucede en época como la nuestra, en que España no figura en el catálogo oficial de las grandes potencias. Para mayor claridad podemos distinguir entre el concepto de intervención y el de asimilación. Asimilación de valores extranjeros, sólo la ha habido en España, naturalmente, en épocas de plenitud. En cuanto a su introducción, podemos decir que la ha habido siempre. Por lo que se refiere a las épocas de auge, queda suficientemente demostrado con los testimonios ya aducidos, a los cuales se puede agregar que el románico y el ojival llegan a establecerse en la Península en los momento militar y políticamente más gloriosos de la Edad Media española, cuando los ejércitos de San Fernando, mediante una serie admirable de victorias, dieron cima virtual a la gran empresa de la Reconquista, mientras que el gran movimiento de los *ismos* modernos y su absorción y superación por parte del espíritu español está demostrando que la pujanza espiritual no corre necesariamente parejas con forma alguna de poderío material.

Ahora nos toca examinar la contrapartida.

No obstante esa afluencia extraordinaria de valores extranjeros, el arte español ha sabido darnos la lección admirable de una inquebrantable fidelidad a sí mismo. Creemos que, en este sentido, puede constituir un verdadero arquetipo, puesto que, si examinamos la curva de su desarrollo a través de la historia, no llegaremos a descubrir en ella la más leve solución de continuidad. El arte español es un arte eminentemente tradicionalista, si se entiende—como debe entenderse—por tradición la cima superadora de dos defectos contrapuestos como son la anquilosis y la subversión. Y por lo mismo que es tradicionalista, ha de hallarse sometido a un constante proceso de evolución. Por eso es, tal vez, por lo que sus adquisiciones resultan menos espectaculares que las de otras corrientes artísticas, que la italiana, por ejemplo, o la francesa; lo cual, por cierto, no quiere decir que sean menos eficaces. Es que cuando un arte se va enriqueciendo sin cambios bruscos sino por evolución lenta y normal, se hace necesario abarcarlo con la perspectiva suficiente para poder comparar sus diferentes momentos en función del enriquecimiento total, ya que por hipótesis no existe entre dos momentos consecutivos ninguna diferencia apreciable. Esto, que de por sí ya es evidente *a priori*, queda ampliamente confirmado con la experiencia. Si, verbigracia, comparamos con Garcilaso a Gutierre de Cetina o Francisco de la Torre, tal vez no logremos advertir, al primer golpe de vista, ninguna diferencia chocante; pero si frente a aquél ponemos a Góngora, podremos descubrir en seguida las etapas recorridas por la técnica italiana en el camino de la desrealización, de la evasión del mundo real. Tal vez de esta manera el enriquecimiento sea más lento; pero en todo caso sus resultados adquirirán mayor solidez. Pues bien, tal ha sido la historia del arte español: la de una evolución jamás interrum-

pida que, por la seguridad y prudencia de su avance, tampoco ha necesitado—a diferencia de otras artes—desandar el camino recorrido. Lo que puede engañar a veces es que, en el momento mismo de adoptarse por primera vez cierto modo de expresión venido de fuera, parecería como que se abandona, traicionándosele, el espíritu nacional. Todo esto, en verdad, es pura apariencia, del mismo modo que, al lanzarse un madero al agua, parece como que, en un primer momento, hubiese quedado sepultado por ella.

Tal sucede, sin ir más lejos, en el caso concreto de Garcilaso. En más de una ocasión se le ha reprochado el haberse desentendido del espíritu de su patria hasta el punto de que en toda su obra no se recoge una sola vibración de la gran empresa de la Contrarreforma, en la cual España se estaba jugando la misma razón de ser de su misión histórica. Sin embargo, para quien sepa mirar y comprender, el españolismo de Garcilaso está por encima de toda duda. Basta para advertirlo, que lo leamos con atención. Españolísima ha sido la actitud de llevar a las actividades de la vida práctica la convicción de la absoluta trascendencia de la persona humana respecto de los demás seres de la creación visible. Pues bien, tal preocupación aparece claramente en la obra toda entera de dos creadores aparentemente tan esteticistas como Garcilaso y Velázquez. Es cierto que las lamentaciones de Salicio tienen poco que ver, según parece, con las empresas guerreras del gran duque de Alba en los Países Bajos; sin embargo, fuera de que el poeta toledano vivió de continuo una vida heroica, su obra misma, lejos de hallarse disociada de sus valores humanos, manifiesta cierta preocupación trascendente idéntica a aquella por la cual estaban rindiendo abnegadamente su vida los soldados españoles en todos los campos de Europa. Por eso es por lo que la Naturaleza no llega a cobrar

allí jamás valor autónomo, sino que siempre aparece en función de la persona humana. Si convoca a las corrientes aguas puras, cristalinas y a los árboles que se están mirando en ellas; si recurre a la intervención del Danubio, *río divino*, o al viento en la soledad, se debe única y exclusivamente a que en ellos encuentra espectadores para sus desánimos o para su dolor; en concreto, porque con aquéllas se recreaba, porque el río le va a servir de portador y heraldo de sus aflicciones, y porque el viento ha de esparcir sus quejas una a una. De homenaje al valor intrínseco del paisaje como tal, no vemos aquí el más leve signo. Igual cosa podemos observar en Velázquez, sobre todo si lo comparamos, por ejemplo, con Tiziano. Su retrato ecuestre de Felipe IV revela una concepción acerca del hombre totalmente opuesta a la del pintor italiano en su famosísimo retrato de Carlos V en la batalla de Mühlberg. La continuidad cromática de caballero a paisaje que se observa en el italiano se ve reemplazada en Velázquez por la más enérgica y radical de las oposiciones. Bergamín habló y no sin razón a este propósito del panteísmo estético del Tiziano. La casualidad no existe en el arte ni en nada. Por eso no fué casualidad, ni mucho menos, el que Velázquez—espíritu lúcido si alguna vez los ha habido en el mundo—pusiera un acento tan enérgico sobre la contraposición irreductible que media entre el hombre, imagen de Dios, y la naturaleza irracional. El aire celebérrimo de sus lienzos no es más que el vehículo de que se sirvió el pintor incomparable para proclamar, al que quisiera entenderle, su convicción profunda acerca de la trascendencia de la persona humana dentro del panorama de la Creación.

Lo que pasa es que, a veces, el creador dice explícitamente lo que siente, mientras que otras muchas se limita a usar el lenguaje de los hechos. Unas veces formula su

mensaje mediante la adopción misma de un tema determinado; otras, sólo mediante la manera o el giro que imprime a la labor de creación. Sin llegar por el momento a la exacta valoración de uno y otro procedimiento porque con ello saldríamos de los límites que nos hemos impuesto en este trabajo, sí haremos la observación de que debemos tomarlos en cuenta a ambos si no queremos incurrir en crasos errores de apreciación. Los grandes creadores han usado los dos. El genio poético de Góngora lo podemos descubrir tanto en la fuerza casi telúrica con que describe el horror del gigante Polifemo como en la estructuración de aquel endecasílabo calificado una y otra vez de prodigioso por Dámaso Alonso: *infame turba de nocturnas aves*. Así como para apreciar el poderío creador de Velázquez, no es necesario recurrir a su visión de Cristo crucificado sino que nos basta con contemplar el modo de tratar la luz, el movimiento y la composición en creaciones como *Las hilanderas, Las meninas* o *La rendición de Breda*. Diremos, por nuestra parte, que resulta más propio para un artista y por consiguiente más perfecto en sí mismo manifestar su personalidad por el propio ejercicio de la actividad creadora que por la elección del tema o por el contenido artístico de la obra bella. Porque el arte es actividad y el modificativo propio de la actividad no es el epíteto o adjetivo, sino el adverbio. La hondura o profundidad del artista es una hondura o profundidad no adjetiva sino adverbial.

Pero el caso de la lírica renacentista, aun cuando tal vez sea el más esplendoroso, no podemos considerarlo como único. Hay otros, en efecto, en que quedan igualmente acusadas las mismas características ya citadas. Nos hemos referido ya, de paso, a las *chansons de geste* francesas a propósito de su influjo en la épica medieval española. Pues bien, la épica renacentista española, que al igual de la lírica contemporánea suya, reconoce su ascendencia técnica italiana, ofrece semejanza espiritual impresionante con la española del medioevo. El mismo, absolutamente el mismo concepto de la vida es el que anima la epopeya española al través de todas manifestaciones desde los primeros romances medievales y el *Cantar de Mío Cid* hasta *La Jerusalén conquistada*, pasando por *La Araucana*, el *Montserrat* o *La Cristiada*. No es que quede todo expresado con afirmar que hay mayores diferencias entre el *Cantar de Mío Cid* y la *Chanson de Roland*, por ejemplo, que entre aquél ylas restantes epopeyas españolas; porque con ello, en realidad, hemos dicho bien poca cosa. Es preciso insistir, además, que en estas últimas, sin excepción, lo mismo en las medievales que en las renacentistas y barrocas, se hace patente el mismo sentido de las proporciones, el mismo horror a los mitos y ficciones—aun cuando a veces se sacrifique en cierta medida la verdad histórica—la misma acertada convicción de que el aspecto real de la existencia humana resulta infinitamente más interesante que todos los mitos y ficciones, y que, por consiguiente, lo que debe hacerse para constituir con ellos auténticos motivos de poesía no es alterarlos en su fisonomía propia, sino profundizarlos hasta donde sea posible en sus raíces y en su auténtica, estricta y entrañable significación.

El poeta épico español se da cuenta perfectamente de que la grandeza verdadera no tiene nada que ver con el gigantismo, y que el pretendido tajo de Durandarte cortando de una sola vez centenares de cabezas no llega a lograr ninguna superioridad sobre aquel otro del caballero sin miedo y sin tacha con el cual dió cuenta, en motivado y memorable desafío, de Don Alonso de Sotomayor. Tan poco le preocupa la cantidad o el volumen en el campo de acción del heroísmo, que en ocasiones llega a prescindir de

ella más de lo necesario, llegando, por ejemplo, incluso a disminuir el número de almorávides que constituían el ejército que marchó a combatir contra el Cid después de la conquista de Valencia y que los testimonios históricos hacen pasar de cien mil combatientes. Sin exageraciones ridículas sino con una sumisión ejemplar a la verdad, la emoción estética surge, en general, de la epopeya española perfectamente incontaminada en su intensidad humanísima. Todo cobra en ella la limpidez del campo en esos maravillosos amaneceres de primavera castellana. Y lo que decimos del arcaico y precioso *Cantar de Mío Cid* lo podemos aplicar a todas las manifestaciones de la épica española, en especial a aquellas otras tan breves, finas, intensas y nerviosas que constituyen la joya inapreciable del Romancero. En todas ellas la verdad, o bien la verosimilitud, que es la verdad de los entes posibles, permanece casi siempre incólume, hasta el punto de que si resulta necesario se colma de elogios a los propios enemigos. Hecho, este último, no raro entre españoles—recuérdense, entre otros muchos ejemplos, los sonetos de Góngora, Quevedo y otros grandes poetas del Barroco en la muerte del rey de Francia Enrique IV—y del cual no se han visto—que sepamos—ejemplos muy frecuentes en las literaturas extranjeras; porque el caso del historiador es muy distinto. La nota alta en este sentido la da *La Araucana,* ya que en ella es el propio papel de protagonista el que queda encomendado al héroe enemigo. De esta suerte y a través de variadas influencias, el ejemplo de la épica no ha hecho más que confirmarnos en las conclusiones a que llegamos partiendo de la lírica. Influencias variadas por una parte. Por otra, asimilación perfecta de todas ellas. En una palabra, que la poética italiana y la *chanson de geste* francesa ayudaron a la épica y a la lírica españolas a ser cada cual más y más española.

En el campo de la Arquitectura podemos observar la misma cosa.

Ya hemos visto cómo los dos principales estilos de la Edad Media encuentran en España amplia, generosa y entusiasta acogida desde sus comienzos, hasta el punto de que sus manifestaciones más relevantes pueden figurar con justicia entre las obras maestras del arte universal: catedrales de Santiago de Compostela y—en cierto sentido—de Tarragona, para el arte románico; de Toledo, Burgos y Palencia, para el ojival propiamente de la Edad Media; de Segovia, Salamanca y Sevilla, en fin, para ese ojival prerrenacentista, colindante ya con el plateresco, que se sigue cultivando todavía en España cuando las restantes naciones del Occidente europeo van entrando, una tras otra, por los cánones clásicos revividos. También entra pronto y con bríos la arquitectura renacentista, de suerte que se llega a dar el caso—como el de la catedral de Granada—de edificios de planta ojival que en el desarrollo de su estructura se van ajustando a las normas clásicas; fenómeno éste de la coexistencia de estilos que también podría explotarse en favor de nuestra tesis. Sin embargo, muy pronto también se produce aquí el fenómeno que ya hemos señalado a propósito de la épica y de la lírica; es decir, la españolización profunda y rápida de las formas de raíz extranjera. Advirtamos, eso sí, que no se trata tanto de una españolización técnica como de una españolización estética, porque los valores técnicos, lejos de verse alterados, se llevan incluso hasta la máxima actualización de sus posibilidades, como en el caso, sin ir más lejos, del ábside de la catedral de Toledo, verdadera obra maestra, modelo en su género, por lo que se refiere a la solución del problema de la girola. En otras ocasiones, se ven ligeramente alteradas, como sucede en el papel reservado a los arbotantes, que

en las catedrales y demás iglesias españolas es mucho menor que en sus similares germánicas y francesas (7).

Lo importante del caso consiste, evidentemente, en lo que hemos llamado la españolización estética. En primer lugar, porque los valores específicos son siempre más perfectos, por más determinados, que los genéricos, y luego —como consecuencia de lo anterior— porque casi siempre, como en este caso, la innovación técnica surge a propósito de una innovación estética. Aquí la españolización estética se revela, por ejemplo, en la ya aludida reducción del papel de los arbotantes así como en la disminución de la altura comparativamente a la anchura del monumento, todo lo cual está revelando la repugnancia del genio español por todo lo que no se halle asentado sobre bases excepcionalmente sólidas; porque, si bien se mira, en el carácter extraordinariamente ingrávido de ciertos monumentos ojivales —catedrales de Ulm, Amiens y León, francesa de estructura y espíritu esta última, no obstante su localización en suelo español— así como en ese complicado juego de fuerzas que descienden no por la sencilla rectitud de las columnas sino desviándose una y otra vez por las series de abortantes hasta llegar a los botareles, puede descubrirse en cierto modo el mismo espíritu que, andando el tiempo, ha de dar vida a las actitudes y sistemas idealistas, y ya sabemos lo que repugna el idealismo epistemológico a la idiosincracia española. Del mismo modo, en las catedrales y demás iglesias y monumentos españoles se tiende a cierto tipo de ornamentación que, sin violar las leyes funcionales de

(7) Como podemos observar, sin ir más lejos, en la propia catedral de Toledo o en la de Palencia—citamos estas dos por ser de dimensiones más o menos semejantes a las de las grandes catedrales francesas, Amiens, Chartres, París, Reims— cuyos arbotantes se hallan reducidos a la más mínima expresión.

la construcción, no llega a tomar mucho en cuenta su estilo arquitectónico. Digamos que toda ornamentación de iglesia española tiende siempre, más o menos, a lo barroco; valga como ejemplo, entre otros muchos, el espléndido triforio de la catedral de Burgos.

No debemos ver en todo ello más que síntomas determinados de cierta típica actitud espiritual que siente repugnancia invencible hacia todo lo que, en el mundo del arte, pueda significar abstracción. Y es un poco—o un mucho— de carácter abstractivo lo que el espíritu español descubre en los estilos románico y ojival, aun cuando más que en el románico, en el ojival. Así como también en la propia arquitectura renacentista. Abstracción y raciocinio supone, desde luego, la posición estética que exigió como elementos funcionales del edificio los arbotantes; no por lo que tengan de técnica, puesto que la técnica es para el arte condición de vida, sino por lo que tienen de anormal en cuanto en mecánica la normal es la vertical. Abstracción y raciocinio supone también, por su parte, la actitud renacentista, por cuanto recurre a normas que fueron expresión auténtica de épocas pasadas, y que, precisamente por serlo, no podían corresponder adecuadamente a un momento histórico —cualquiera que fuere— que aparecía después de quince siglos de Cristianismo. Es que la abstracción—o más bien el espíritu abstractivo—no reviste en el arte los mismos caracteres que en el campo de las ciencias. Podemos calificar de abstracción en arte todo aquel estado de espíritu que impida la proyección normal por los cauces del *habitus* artístico, del artífice en su obra (8). Y es evidente que la actitud re-

(8) Porque viene a actuar como intermediario subrepticio entre el momento psicológico ejemplar de la obra bella y la misma creatura poética, cuando lo correcto y lo legítimo es que no haya más intermediario que el propio *habitus* artísti-

nacentista, por las causas ya indicadas, supone en el artífice cierta violencia respecto de sí mismo. Como también la supone en el sentido realista del español la complicación silogística del ojival. Pero de la violencia no podía nacer jamás una obra maestra en el gran sentido de la palabra, porque una condición esencial de todo arte verdaderamente grande ha de ser la compenetración perfecta en el artista de su actitud humana con su actitud estética, hasta el punto de que mientras ello no se logre no se podrá tampoco hablar de una creatura poética definitiva.

Por eso es por lo que las obras maestras del arte universal vienen a ser siempre, de un modo u otro, fruto de cierto y determinado estado de ánimo colectivo, porque el artista ha de ser ante todo un hombre normal, y sólo puede ser hombre normal el que viva espiritualmente en sociedad; es decir, el que recoja en su espíritu para vivirlas y enriquecerse con ellas, las inquietudes y aspiraciones de sus connacionales, e incluso las de la humanidad entera en un momento histórico determinado. Y, como todos lo sabemos, los españoles han vivido siempre de un modo extraordinariamente suyo las preocupaciones históricas de la civilización cristiana occidental, hasta el punto de que más

co, el cual, hablando en propiedad, no debe ser considerado como intermediario porque no es más que un simple instrumento espiritual en manos del artífice, cuya misión es la de recoger toda la riqueza psicológica del propio artífice y hacerla llegar como en un arcaduz hasta la materia elegida previamente. En la actitud retrospectiva del Renacimiento—nótese que nos referimos ahora a la actitud artística más que a los propios artistas de esa época—no es el artífice en cuanto hombre, o, en otras palabras, no es la riqueza humana del artista lo que se va a verter, en cuanto tal, en la obra bella, sino el resultado de cierta tamización previa cuy consecuencia más directa ha de ser el empobrecimiento psicológico del artista o creador en cuanto tal, y por lo mismo, el de la propia creatura de belleza.

de una vez se vieron obligados a enfrentarse, en defensa de su modo de ser particular, con todas las demás naciones europeas. Por eso es también por lo que las modificaciones impuestas en España a los diversos estilos artísticos importados del extranjero variaban y han seguido variando en lo referente a valor e intensidad, hasta constituir una extensa gama de matices que, lejos de ser arbitraria, se ha ido ajustando siempre, como a un patrón inflexible, a las exigencias del modo de ser español. De aquí proviene que mientras los estilos arquitectónicos medievales permanecieron en España relativamente inalterados, los de procedencia o inspiración renacentista se vieron sometidos a un hondo proceso de transformación estética que, al fin de cuentas, vino a destruirlos en su fisonomía primigenia. En otras palabras: que, pese a cuanto queda dicho en este sentido, el románico español siguió siendo románico, y el ojival español, ojival; fuera de que uno y otro fraguaron en creaciones de categoría universal. En cambio, la arquitectura típica del renacimiento no puede decirse que lograra aclimatarse en España, puesto que el único monumento capital que podría aducirse como prueba, el monasterio de San Lorenzo del Escorial, resulta con mucho más propiedad una manifestación verdadera, aunque incipiente, del espíritu barroco (9).

(9) Es cierto que el barroco, propiamente hablando, no puede considerarse como estilo arquitectónico. Sin embargo, puede hablarse de una actitud barroca arquitectónica en el sentido de que venga a reflejarse más que en los elementos ornamentales, en los valores propiamente funcionales de la construcción, como sucede, v. gr., en la fachada principal del monasterio de San Lorenzo del Escorial. En todo caso, es evidente que los monumentos renacentistas en España no pueden compararse en volumen ni en calidad con las creaciones de los estilos románico y ojival, los cuales, después de todo, pueden considerarse sólo como dos etapas consecutivas de una sola y misma actitud estética, ya que el ojival, lo que hace se puede

Aquí surge casi necesariamente una objeción, y es la de que si el espíritu español no se siente satisfecho con los medios de expresión artística venidos espontáneamente, cuando no han sido introducidos por él mismo, del extranjero, lo lógico era que inventara sus propios medios de expresión. *Ecco il probblema.* Precisamente es esta incapacidad técnica *de facto* una de las facetas más interesantes que ofrece el arte español. Es en ella, en efecto, donde por un aparente contrasentido, llega a manifestarse más acentuadamente su excepcional sentido humano. Porque cuando la preocupación principal, por no decir única y exclusiva, es la proyección hacia afuera de la propia personalidad, resulta difícil detenerse, aunque sea por breves momentos, en preocupaciones de tipo técnico o artesano. Contemplada así, bajo un ángulo de visión trascendente, la técnica ha de perder por fuerza ese exceso de importancia que ha de sentirse inclinado a atribuirle todo aquel que haga de ella, en una etapa cualquiera de su labor creadora, objeto principal de sus inquietudes y desvelos (10). Desde el momento en

---

reducir a explicar—en el sentido etimológico del vocablo— aquellos mismos valores que, en el románico se hallaban tan sólo de modo implícito. Frente a las grandes catedrales y demás monumentos románicos y ojivales, lo único que el Renacimiento puede oponerles en España son las catedrales de Granada, Málaga y Jaén, advirtiendo que el arquetipo y hermana mayor de las tres que es la de Granada es un edificio renacentista levantado sobre una planta estrictamente ojival.

(10) El medio, en cuanto medio, no es apetecible sino en cuanto sirve para procurar nuestro contacto con el fin; no empero en sus propios valores entitativos. Es que el medio en cuanto tal es sólo un bien útil; es decir, *appetibile propter aliud (sc. propter bonum honestum)*. Lo que sucede es que no es posible concebir un medio que sea puramente medio; es decir, cuya realidad entitativa se reduzca toda entera a servir de vehículo para conseguir el fin. Dicho en términos trascendentales, es imposible dar con un fin útil que sea puramente útil. Y es aquí, precisamente, donde se origina el conflicto, y junto con el conflicto, la posibilidad remota o próxima de que el medio sea considerado no tanto bajo la perspectiva de su

que la persona del artífice llegue a sentirse o presentirse siquiera en posesión de la trascendencia que por derecho de naturaleza le corresponde, la técnica perderá por el hecho mismo su importancia específica para no conservar sino lo que podríamos llamar—aun cuando no con mucha exactitud—un puro valor de relación. Es esto lo que acontece con el arte español, y por eso es por lo que hace un momento, reducíamos su incapacidad técnica inventiva a los puros límites de los hechos. Es decir que, puestos en tal tesitura, lo mismo da inventar que ceñirse al empleo de medios ya inventados por otros.

Hay que anotar, además, aquí un fenómeno curioso, al cual nos hemos ya incidentalmente referido. Bajo la presión del genio español, todos los estilos arquitectónicos con los cuales ha ido entrando él en contacto se han ido también poco a poco disponiendo en sus manos para servir de base a la profusión ornamental que pasa, de ordinario, como carácter el más sobresaliente del barroco. En este sentido la ornamentación barroca, como ya lo ha demostrado un ilustre esteta, viene a ser algo así como el desquite que se toma el espíritu español del carácter obligatoriamente abstracto de la creatura arquitectónica en general, y en especial, de las creaturas arquitectónicas ojival y renacentista.

condición de medio cuanto bajo la de sus valores entitativos. Aquí, *salva reverentia* por supuesto, podría hablarse también —como en el orden religioso— de pecado mortal y pecado venial. El pecado mortal consistirá en detenerse—o, si se quiere en *demorarse*— en los valores entitativos del medio con exclusión de sus valores de relación; o sea, aplicando la sentencia al caso nuestro, en la técnica por la técnica o el arte academicista, que en buenas cuentas no es más que una pura artesanía con pretensiones de arte. En cuanto al pecado venial, sería la delectación morosa en los valores entitativos del medio sin llegar hasta excluir su condición de medio, y en esto consistiría específicamente—aun cuando no del todo—el arte opulento, en el cual, según puede advertirse, cabe toda una extensísima gama de matices.

A pesar de todo, con el románico se siente el espíritu español más a sus anchas porque no le supone, a diferencia del ojival, trasposición alguna de tipo abstractivo de su ángulo de visión natural, ni tampoco, a diferencia del renacentista, ninguna suerte de connaturalización postiza con épocas históricas que nada pueden decirle de verdaderamente vital. La prueba está en que, aún antes de haber dado acto formal de nacimiento al barroco, se opera en España cierta retrotracción del ojival al románico como se puede observar, en cierto modo, en la catedral de Tarragona y mucho mejor aún en la de Toledo, caso típico de técnica ojival que alberga un espíritu románico. En efecto, las ojivas no se lanzan al cielo en España con el impulso arrebatado que las anima en Francia y, sobre todo, en Alemania. La prueba está en que para alcanzar la prodigiosa elevación de las bóvedas de Colonia, Ulm o Amiens se ha necesitado en España disponer de la amplitud de bases de las catedrales de Palma de Mallorca y de Sevilla. Tal vez se pierda con ello en gracia y esbeltez; pero, en cambio, se ha ganado en normalidad. Sólo es más tarde, cuando se llega a asegurar con fuerza el dominio de la realidad concreta, cuando se hace servir a esas creaturas de arte previamente normalizadas, de sustento a la ornamentación barroca. Muestra insigne de este maridaje la tenemos en el *Obradoiro*. Allí, como en el gran retablo del altar mayor de San Esteban, o en el de la Capilla de Santa Tecla en la catedral de Burgos, así como en el altar del Transparente de la de Toledo, el genio español ha concluído ya de asimilar totalmente las aportaciones extranjeras, de suerte que habla, con un vigor excepcional, exclusivamente en nombre propio.

De esta suerte, el barroco viene a constituir—a lo menos dentro del orden de los valores arquitectónicos—el estilo más concorde con la concepción española de la vida; porque frente a la abstracción connatural a toda labor arquitectónica quedan reivindicados los derechos de esas humildes a la vez que excelsas creaturas reales y concretas con las cuales no se resuelve nunca el español a romper de modo estable y definitivo. Si pudieran formularse a este propósito ciertas analogías, diríamos que el concepto barroco de la ornamentación viene a constituir algo así como el equivalente de la ley de la imitación a que se encuentran sometidas ciertas artes como la pintura y la escultura no tanto en su condición genérica de artes como en su condición específica de artes plásticas. Aún hay más. Porque si no temiéramos caer en el tópico, también dejaríamos indicado en nuestro caso que la fórmula ascendente en espiral puesta en práctica constante por el barroco, viene a hallarse, al fin de cuentas, mucho más en consonancia que la ascensión limpiamente rectilínea del ojival con las inquietudes y angustias de nuestra pobre existencia humana en el mundo presente, en el cual vemos lo mejor, lo aprobamos, y luego seguimos lo peor. ¡Es humanísimo el barroco español! Y además de humanísimo—o más bien por eso mismo—resulta, a despecho de toda apariencia en contrario, más alejado de los procedimientos abstractivos que los estilos arquitectónicos importados del extranjero. Tal vez se deba a esta misma índole suya el hecho de haber sido en el ambiente peninsular donde ha adquirido este estilo una fuerza y grandeza trágicas de que ha carecido en las demás naciones donde ha sido cultivado; basta, por ejemplo, comparar a Bernini o Vignola con los autores de los monumentos churriguerescos españoles para comprender que el barroco peninsular—a diferencia del alemán, del italiano o del francés—va cargado con la honda tragedia de un pueblo esencialmente cristiano como pueblo y que, al

ver escapársele la unidad políticorreligiosa del mundo occidental después de haberse hallado a punto de conseguirla, siente el deseo instintivo, por órgano de sus espíritus más preclaros, de evadirse del mundo real para refugiarse en otro, compuesto de sueño, nostalgias y desengaños, en el cual pueda olvidar las consecuencias irreparables del desastre.

Nos hemos limitado, hasta ahora, a hablar de los tiempos que fueron porque queríamos referirnos en bloque y en especial a la actitud española, tan hondamente aleccionadora, frente al movimiento arrollador de los *ismos* contemporáneos, una de cuyas anticipaciones, prácticamente la única, la tenemos en el impresionismo pictórico de Monet y de Renoir, seguido muy de cerca por el impresionismo musical de Debussy. Aunque, contemplado en su desarrollo integral, el conjunto entero de los *ismos* resulta impresionante para nosotros, porque su proximidad relativa hácele aparecérsenos en sus verdaderas dimensiones y en toda la intensidad primigenia de su dinamismo, mientras que en los movimientos del pasado el tiempo y la lejanía han hecho ya lo suyo, es evidente que ni en su esencia misma ni en la actitud española para con ellos han carecido de antecedentes en la Península. En realidad, tanto Andrea Navagero en el siglo XVI como Juan Nicolás Böhl de Faber en los albores del Romanticismo, pueden y deben ser considerados como dos ilustres ejemplares de introductores de *ismos* en España, de suerte que el papel desempeñado por ellos ofrece más de algún punto de contacto con el que, en el correr de los años, iban a representar, consciente o inconscientemente, Braque o Marinetti, Breton o Debussy. Del mismo modo, si consideramos el fenómeno en su vertiente española, Garcilaso o Figueroa, Cervantes o Velázquez, así como toda esa falange de poetas, pintores, músicos e imagineros españoles que se lanzan por esos mundos de Dios en busca de nuevos continentes de belleza, vienen a ser, en último término, los antecedentes legítimos de esa otra pléyade de poetas, pintores, músicos y escultores españoles que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, acuden ya en corriente continua para hacerse con las nuevas técnicas y nuevos medios de expresión que ya son una venturosa realidad en París. París es como La Meca de todos ellos, del mismo modo que para los del siglo XVII lo fueron Roma, Florencia o Venecia. El paralelismo resulta perfecto, aun cuando se podría anotar la pequeña contrapartida de que en los siglos XVI y XVII la influencia recibida por los españoles en Italia era de estirpe exclusivamente italiana, mientras que la de París, centro inevitable adonde vienen a confluir y a entrechocar prácticamente todas las tendencias modernas y contemporáneas, la influencia recibida ha debido ser y ha sido de hecho mucho más compleja, ya que, por causas que no es del caso analizar, quienes han llevado la voz cantante en lo que se refiere a descubrimientos estrictamente teóricos no han sido siempre los franceses.

Sea de ello lo que fuere, lo que sí podemos afirmar taxativamente es que en los tiempos actuales, tanto como en los siglos XVI y XVII, no encontraremos tampoco un solo caso en que el creador español avecindado en el extranjero haya sido víctima de algún proceso desnacionalizador provocado por el ambiente; se entiende, naturalmente, que hablamos de creadores auténticos. Al contrario, parece como que el alejamiento geográfico respecto de la patria hubiera agudizado excepcionalmente en ellos la visión de las esencias mismas de la nación española. El contacto con París—o con Roma en el caso concreto de Pérez Comendador y de Muñoz Molleda—les significó a todos un

enriquecimiento estético incalculable. Primero, porque es en el extranjero donde, puede decirse sin exageración, se encontraron definitivamente a sí propios; y luego, porque de ese modo fué como se libraron del todo de posibles resabios localistas, en que pueden caer, si Dios y ellos mismos no lo remedian, incluso los creadores mejor dotados. No olvidemos el caso sintomático de Zurbarán, contemporáneo riguroso de Velázquez. Su apego exclusivo a la patria chica le trae como consecuencia el que su pintura se mantenga impenetrable a una evolución posible en el sentido en que se verificó la prodigiosa evolución velazqueña tras su primer viaje a Italia. Ni siquiera pudo mantener sus posiciones, porque al fin de su vida cayó incluso bajo la influencia de Murillo. Por eso no será él sino Velázquez exclusivamente quien haya de poner los primeros fundamentos próximos de la pintura moderna. Y no se dirá que Zurbarán no fuese un pintor muy bien dotado. Del mismo modo, en el arte español contemporáneo, la única excepción que conocemos en el sentido de tomar contacto personal con los ambientes extranjeros ha sido la de Ernesto Halffter, figura decisiva, indiscutiblemente, en el panorama musical de nuestros días. No hay remedio. Debemos convencernos de que, lo mismo que en el orden de la vida espiritual, en el orden de los valores creadores o poéticos, el simple hecho de no avanzar significa—por más que se haga todo lo posible por evitarlo—retroceder. Lo cual, por desgracia, suele olvidarse más de lo necesario.

Los argumentos favorables a nuestra tesis, apoyados en la música española, son realmente abrumadores. La música moderna española germina, naturalmente, en España, pero donde florece y fructifica es en París. Lo repetimos: fuera del caso relevante de Halffter que se mantiene en una modernidad perfectamente a tono con las corrientes

más novedosas del arte universal, y de los de Pérez Comendador y Muñoz Molleda, que vuelven sus miradas a Italia, los demás creadores españoles deben el haberse encontrado consigo mismos a París. Desde luego, es evidente que si espíritus de la categoría de Albéniz, Falla o Turina—para no nombrar sino a representantes de la actividad musical—van al extranjero, no ha de ser simplemente porque sí, sino porque sentían la necesidad imperiosa de buscar nuevos cauces a su inspiración, la cual se veía imposibilitada para manifestarse adecuadamente al exterior con los medios de expresión de que entonces disponía; o en otras palabras, para superar ese estado informe y confuso que precede, motivándola, a la creación de la obra bella. La prueba es que en París es donde escribe Albéniz la suite *Iberia,* indiscutible obra maestra, y que es en París también donde Falla inaugura esa serie de creaciones que le iban a valer con justicia el calificativo de músico el más grande de la España moderna. Donde, en fin, Turina y Joaquín Rodrigo adquirieron la perspectiva suficiente para mantener el nivel de la música moderna española, en unión de Ernesto Halffter, Federico Mompou, José Muñoz Molleda y otros más, a la altura de las de primera categoría en el panorama de la música universal.

Es que cuando se da la excepcional y feliz conjunción de un verdadero discípulo con un verdadero maestro, la enseñanza—o, si se prefiere, el magisterio—tiene por única y exclusiva misión la de provocar en el discípulo su encuentro consigo mismo. Ya lo indica Santo Tomás al afirmar que la finalidad principal de todo verdadero maestro ha de ser la de actualizar las posibilidades encerradas en el espíritu del discípulo (11). Pero tales posibilidades

(11) Por eso es por lo que el magisterio considerado en sí mismo no supone ni implica en manera alguna la disminución

no son objetivas sino subjetivas; no son sustanciales sino accidentales porque no son subsistentes sino son inherentes. En consecuencia aportan consigo cierta determinación que, frente a la acción del maestro, se manifiesta con todos los caracteres de un auténtico *a priori*. Por eso es por lo que, cuando el maestro sabe ser maestro y el discípulo sabe ser discípulo, la originalidad sólo beneficios puede obtener de la mutua colaboración de uno y otro. Por eso es por lo que la permanencia en París fué beneficiosa para los que buscaban—y encontraron—categoría universal. Porque nunca fueron ni han sido tan españoles como a partir de entonces. Lo cual quiere decir, por una parte, que Dukas, d'Indy y Koechlin y los demás supieron ser maestros, y que los españoles supieron ser discípulos. Tan poderoso es el sello nacional de sus producciones, que no hay música alguna en el mundo que, en este sentido, pueda compararsele, y sin embargo es una música que triunfa lo mismo en Roma que en París, en New York que en Berlín. Buena prueba del aserto que describiendo bien la propia aldea es como se llega exclusiva e infaliblemente a ser universal. Hicieron los músicos españoles lo que hace cualquier organismo normal: se alimentaron de savia extranjera transformándola en propia sustancia espiritual española.

Por muy elocuentes, empero, que sean las lecciones que se desprenden de la música, es en la pintura donde se produce el fenómeno tal vez más demostrativo de la actitud espiritual española ante las corrientes artísticas de vanguardia. Es un hecho que España adopta con cierto retraso respecto de Francia los métodos pictóricos impresionistas. Lo curioso del caso es que no se puede invocar a este respecto algún posible estancamiento de la corriente de su pintura porque la ventaja inconmensurable adquirida para ella por Velázquez la sigue manteniendo incólume con Murillo y Valdés Leal hasta a Goya (12). Son, pues, más de ciento cincuenta años de posiciones de vanguardia. No hay más que comparar a estos grandes pintores españoles con los más ilustres de sus coetáneos de allende los Pirineos—un Poussin o un Claude Gellée, un Ranc, un Rigaud o un Louis Michel van Loo, incluso un Dela-

ni la pérdida de la propia personalidad. El maestro en cuanto tal no actúa, ni con mucho, a modo de causa eficiente, sino tan sólo de estímulo, por cuyo motivo las posibilidades que logra poner en juego al enseñar no llevan el sello suyo sino el del discípulo. O sea, que la contextura intelectual del discípulo constituye uno de los tantos casos de verdadero *a priori* con que nos solemos encontrar en estos dominios de la actividad cognoscitiva.

(12) Lo que prueba que la actitud de los tres grandes maestros citados no fué un hecho casual es que—según lo observa y recalca Enrique Lafuente en su excelente obra «Breve historia de la Pintura española»—es que existe por aquel entonces y en el siglo siguiente en España una pléyade de pintores muy mal estudiados aún en su mayoría, que logran conservar todas las conquistas sobre la luz, el espacio y la soltura en la ejecución llevadas a cabo por Velázquez en Madrid y por Murillo y Valdés Leal en Sevilla, imprimiéndoles además casi siempre un marcado acento personal. De este número son Antonio de Pereda, Carreño de Miranda, los dos Rizi de Guevara—Francisco y fray Juan Andrés—Herrera *el Mozo*, Cerezo y Claudio Coello, cuyo San Esteban, pintado para el retablo del altar mayor del gran templo de los dominicos en Salamanca, es un verdadero prodigio de impresionismo *avant la lettre*. A este grupo de madrileños se pueden agregar Pedro Núñez de Villavicencio y el gaditano Clemente de Torres, con quien nos encontramos ya en pleno siglo XVIII, puesto que muere en su ciudad natal en 1730, o sea, quince años sólo antes del nacimiento de Goya. Esto demuestra que el *caso* Goya no es más excepcional que el de todos los demás genios que en el mundo han sido, porque lo único que consiguió el academicismo francés, que hace su aparición en la península con Ranc y Louis Michel van Loo, no fué, por cierto, destruir la corriente iniciada por Velázquez, sino simplemente guadianizarla, y eso, gracias al apoyo decidido de los monarcas. No nos olvidemos tampoco de Antonio Viladomat que llega a coexistir nueve años con el pintor de los *Caprichos*.

croix—para darnos cuenta de la enorme ventaja adquirida en el propio terreno de la técnica por los españoles, puesto que ninguno de los franceses que acabamos de citar, de entre los cuales, alguno como van Loo (por no hablar de Delacroix) es ya de pleno siglo XVIII, consigue alcanzar siquiera las posiciones conquistadas cien años largos antes por el genio de Velázquez. Tampoco Goya admite comparación en este sentido—ni en ninguno—con su contemporáneo Delacroix. Pues bien, Francia da el salto—porque el Impresionismo es un salto—de Corot hasta el impresionismo explícito y formal, llevándolo en seguida hasta sus últimas consecuencias puntillistas con Camille Pissarro y Paul Signac. En cambio España, antes de embarcarse en la aventura, prefiere proceder con cautela y recorrer todavía—después de Goya—las etapas intermedias y preparatorias de Rosales y Fortuny, a los cuales se puede agregar el caso relevante de Alenza. En realidad, lo que la llevó allí no fué un salto, sino la marcha tranquila y segura del que no tiene necesidad de recuperar terreno perdido, y que se siente, además, seguro de sí mismo. Después de Alenza, las obras de Beruete, Regoyos y Pinazo aparecían como el término lógico de una evolución homogénea e ininterrumpida. Por eso los resultados fueron distintos en uno y otro caso. Los impresionistas españoles no necesitaron de ningún Cezanne que viniera a hacer con la pintura de ellos pintura de museo, mientras que por otra parte la curva de desarrollo del arte de Nonell y de Canals, las características peculiares del impresionismo de Regoyos, Sorolla, Casas o Rusiñol, además de los ya citados, así como las célebres evasiones al clasicismo de Picasso junto con la posición poderosamente marginal mantenida obstinadamente por Solana contribuyen a poner en

mayor relieve aún la cordura y equilibrio del arte pictórico español (13).

La última lección en este sentido nos la va a dar la lírica.

Para nadie es un secreto que la lírica española contemporánea ofrece una categoría estética y una novedad que, hoy por hoy, le permiten mirar sin complejo alguno de inferioridad a cualquier sector de la poesía universal. Pues bien, lo que la ha llevado a esa indiscutible posición señera ha sido también—como en el caso de la pintura—el camino relativamente lento pero seguro de la evolución. A propósito de esto, urge dejar en claro dos verdades importantes. La primera es que los vanguardismos propiamente dichos han constituído siempre, si bien se mira, una verdadera excepción en la lírica española contemporánea, hasta el punto de que su influjo queda reducido, para no mencionar casos de menor importancia, al creacionismo de Gerardo Diego, al ultraísmo de Guillermo de Torre y de Ciria y Escalante, y al surrealismo de Alberti y del último García Lorca, fuera de que incluso en estos creadores no llega nunca a adquirir por entero ese carácter de deliberación previa que acompaña manifiestamente a todos los *ismos* extranjeros, en especial a los italianos y franceses. La segunda es que aún aquellos líricos que se dejan ganar por los *ismos* no dejan de mantener vivo el contacto

(13) El mismo intervalo entre el impresionismo y las actitudes de vanguardia se salva también sin solución de continuidad. De Sorolla o Beruete se llega a Picasso al través de los valores tan interesantes—si bien diversos entre sí—como el ya citado Isidro Nonell y la santanderina María Gutiérrez Blanchard. Incluso junto a Picasso, desde el punto de vista cronológico, figura la obra profunda de Vázquez Díaz, como para demostrar la posibilidad de integrar los innegables hallazgos de cubismo en una obra pictórica que, junto con respetar las leyes genéricas del arte, respeta también las leyes específicas de la pintura.

con la corriente de la poesía tradicional, produciendo alternativamente arte de vanguardia y arte tradicional, e imitando, o más bien adoptando en cierto sentido, la misma línea de conducta de Picasso, con la sola diferencia de que las evasivas al clasicismo son en el caso de estos líricos más permanentes, con lo cual llegan a ofrecer, dentro de la obra de cada creador, un valor mucho más representativo. Con ello también nos llegamos a encontrar con verdaderos creadores bifrontes a semejanza del dios Jano. Es el caso, por ejemplo, de Gerardo Diego con sus dos series paralelas—*Imagen, Manual de Espumas, Poemas Adrede* y *Fábula de Equis y Zeda* por una parte; y por la otra, *Soria, Versos humanos, Alondra de verdad* y *Versos divinos*—; es el caso también de García Lorca, que, a sus obras surrealistas como *Poeta en Nueva York* y *El diván de Tamarit*, junta una obra de tan prodigioso temple tradicional como es el *Romancero gitano*; es el caso, en fin, de Rafael Alberti que partiendo de la modalidad exquisita de *Marinero en tierra*, verdadera maravilla de estilización de lo popular, vuelve otra vez a caer en ella con *Pleamar* y *A la pintura*, después de haber hecho los honores también al surrealismo en *Sobre los ángeles*.

Empero el principal caudal de la corriente de la poesía contemporánea en España se ha mantenido al margen de los *ismos* para no obedecer más que a sus propios y entrañados imperativos vitales. En este orden de valores se nos dan las obras capitales de Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén y Vicente Aleixandre. Pese a la extraordinaria personalidad poética de que han dado abundantes pruebas estos tres grandes creadores, todos ellos coinciden en la actitud fundamental de llegar a los puestos de vanguardia mediante la evolución tenazmente homogénea de los propios gérmenes poéticos. Por eso es por lo que resulta relativamente fácil, en el caso de ellos tres, descubrir, ya en sus primeras obras, los gérmenes inequívocos de lo que, andando el tiempo, iban a ser los frutos de la madurez. Podrá alegarse que Juan Ramón ha logrado eliminar la melancolía un si es no es becqueriana de sus primeros intentos poéticos así como cierta magia verbal que sin duda arrancaba de Rubén Darío; que Jorge Guillén ha ido ganando en intensidad y emoción humanas, y que, en fin, como lo ha dejado establecido Dámaso Alonso, Vicente Aleixandre ha logrado remansar el torrente furioso de su poesía. Todo esto es cierto. Pero lo es también el que todos esos elementos eliminados no eran esenciales en aquellas obras, sino puramente accidentales, y que, por lo mismo, su eliminación no suponía ninguna alteración fundamental para la obra en que figuraban como factores integrantes. Demostrarlo con argumentos resultaría ocioso. Lo mejor es ponerse en contacto con cada uno de los tres poetas citados. Así se verá con suficiente claridad que es difícil encontrarse con obras más homogéneas, más fieles, en el curso de su evolución y desarrollo, consigo mismas, y, en fin, más conscientes de sus propias posibilidades que la de estos tres grandes representantes de la lírica española del siglo XX.

De este modo y en excesivamente rápida visión queda demostrado que el arte español llega a conquistar las posiciones más avanzadas de vanguardia por caminos y con actitudes perfectamente suyas. Ni llega a encandilarse con el señuelo de las últimas novedades ni tampoco se retrae cobardemente ante ellas, sino que, sereno y dueño de sí, procede siempre de acuerdo con su propia tradición, tradición de equilibrio hondo, bien entendido y que—según lo hemos dejado dicho en alguno de nuestros trabajos—le mantiene alejado por igual del academicismo anquilosador que

del vanguardismo revolucionario. Tal vez se ha venido a ajustar instintivamente el arte español al consejo que San Pablo da a los tesalonicenses: *omnia probate; quod bonum est tenete* (Thess., V, 21). El arte español, bajo el aspecto estrictamente creador, lo ha probado todo; pero al través de su historia tan larga y cargada de glorias, ha sabido resistir victoriosamente a lo que podríamos llamar la tentación de lo deleznable, para no conservar en su patrimonio sino aquellos valores que le permitirán continuar sin claudicaciones la trayectoria de superación constante que le corresponde como realidad que está llena de vida.

III

LA ASIMILACION DE VALORES EXTRAÑOS, CONDICION DE VIDA PARA EL ARTE HUMANO

Antes de proseguir nuestras observaciones debemos dejar resuelta cierta cuestión aparentemente subsidiaria cuyo rápido examen y solución constituye requisito indispensable para poder seguir formulando nuestras conclusiones. Seguramente que el lector avisado se la habrá planteado ya. En efecto, si el arte español ha de mantener siempre inflexible su línea tradicional, ¿a qué viene, entonces, ese verdadero afán por estarse incorporando siempre elementos extraños? ¿No constituirá en tal caso la misma continuidad de que hace gala la cifra y compendio de su fracaso? Porque, por lo menos a primera vista, la mejor o siquiera la más sencilla manera de mantenerse consecuente y fiel consigo mismo sería la de replegarse celosamente sobre los llamados valores tradicionales y rechazar todo contacto con los que provenían del extranjero. De lo contrario, parece que nos hallamos ante un auténtico contrasentido; el de desear lo nuevo en cuanto nuevo para continuar siéndose lo mismo que se era antes. Sí, por cierto; esto es lo que nos dicen las apariencias, porque el lenguaje de

la realidad fundamental, sólida y entrañada, es muy distinto y nos dice, en este caso, que el aparente contrasentido del arte español no es, ni más ni menos, sino el que preside y está presidiendo de continuo la marcha de todo organismo normal.

De fracaso sólo puede hablarse—por definición—cuando el objetivo concreto que se buscaba se escapa de las manos. Pues bien, de acuerdo con esta norma resultaría del todo improcedente afirmar que la música, la pintura o la lírica españolas habían fracasado al seguir siendo las mismas, porque precisamente, el objetivo concreto que han venido persiguiendo al buscar e incorporarse valores originariamente extraños es el de seguir siendo ellas mismas. No ha habido acerca de este punto más excepción que la de los extranjerizantes del siglo XVIII, cuando sectores considerables de la clase dirigente española, completamente desconectados, por ininteligentes, del entrañado ser histórico de la patria, pretendían ajustar la vida del espíritu nacional a cánones que por su origen extraño no podían significarle más que un régimen de violencia. Fuera de ese período nefasto para él—baste considerar un momento que el pintor español más cotizado en los círculos intelectuales de entonces era el caballero Mengs—, el arte español ha demostrado con la elocuencia, impresionante en este caso, de los hechos, que ha querido mantenerse siempre fiel a sí mismo. El arte español lo que ha querido ante todo y sobre todo es ser arte español. Lo que pasa es que el amor a sí mismo le ha mantenido abiertos los ojos y le ha hecho ver que para seguir siendo arte español, necesitaba, primero, seguir siendo arte, simplemente. De este modo las intenciones se van aclarando porque lo que han buscado siempre—consciente o inconscientemente; tal vez mucho más inconsciente que conscientemente—los artistas

españoles en los valores extranjeros era la perduración de su arte, y es evidente que, para conseguirlo, no les quedaba más remedio que alzar sus miradas por encima de las fronteras de la patria, las cuales, a veces, cuando no se ven sobrepasadas, pueden servir de cárcel mucho más que de refugio.

La razón es muy sencilla. El arte necesita alimentarse para vivir, por cuyo motivo ha de preferir los valores extraños mejor que los propios. Sin rozar siquiera el orden de los valores biológicos, es evidente que el objetivo principal que acucia al organismo viviente es la de mantener el carácter complejo de su estructura. La forma no puede ser recibida sino en una materia dispuesta para recibirla, lo cual quiere decir que la perfección de la materia debe guardar cierto proporción con la de la forma que le es correlativa. Esta es la razón por la cual la forma viviente requiere como correlativo suyo propio una materia orgánica; porque la materia compleja es más perfecta, por más rica, que la incompleja o inorgánica. Ahora bien, en los valores extranjeros encuentra el arte español—como, por lo demás, cualquier arte—un alimento más propicio, bajo cierto aspecto, que en los valores nacionales, porque, por sus mismas diferencias cualitativas, se le muestra más apto, de suyo, para asegurarle su complejidad entitativa. En una palabra, que los valores asimilados deben serle heterogéneos al asimilador porque la heterogeneidad es condición indispensable de la complejidad. Es que el arte, al igual de todas las fuerzas del mundo físico, necesita, para mantenerse vigoroso, hallarse sometido a tensión perpetuamente. Por tal motivo, desde que un procedimiento técnico cualquiera se le rinda sin reservas, incurrirá en el peligro próximo de que en sus manos llegue a convertirse en receta o en *manera*, lo cual significa para él el debilitamiento

y la muerte, como le significa también la languidez al organismo la mecanización—es decir, el hacerse rutinaria—de sus funciones nutritivas. Las funciones orgánicas no son ni pueden ser jamás en este sentido rutinarias. Por eso es por lo que cualquier actividad verdaderamente creadora debe ir buscando sin descanso nuevos y nuevos valores por asimilar, porque es el proceso de asimilación lo que lo ha de mantener tenso y vigoroso. Pues bien, los valores que para un artista cualquiera son los nacionales están ya por él mismo asimilados, por cuya razón no le queda más recurso—si quiere evitar lo que recurriendo a un barbarismo se llama manierismo—que echar mano de valores extranacionales. De esta suerte—y nótese que aquí reside el nudo de la cuestión—podrá comenzar siempre de nuevo, y felizmente ; porque en arte, bajo ciertos aspectos, es preciso comenzar siempre de nuevo.

No busquemos más lejos la explicación de un fenómeno en apariencia paradójico. El alimento homogéneo en el arte tiende a suprimir el carácter complejo, y por consiguiente el carácter espiritualmente orgánico que le es peculiar (14). Tal vez sea por eso por lo que el arte francés

(14) El arte es el medio de que se vale el artista para resolver ciertos problemas que se le plantean o que él quiere plantearse a sí propio. Poblemas de luz, aire, espacio, volúmenes, color, composición, etc. Y como el resultado depende de los datos, no puede fabricarse una solución universal. Ese es el error en que caen los que en vez de enfrentarse con problemas nuevos siguen aferrados a los que ya se encargaron de resolver por su cuenta los creadores del pasado. Con la agravante siguiente: de que el tiempo no es reversible, por cuyo motivo no pueden adoptarse los métodos del pasado, porque en los problemas, a veces sólo son los datos los que varían, mientras que otras son incluso los métodos de solución. Este último es el caso de la creatura de belleza por su misma condición—al igual de las de la Naturaleza—de inmultiplicabilidad. Cada una de ellas constituye un sistema cerrado; cada una de ellas, por consiguiente, ha de exigir métodos propios para ser engendrada, o más bien, para ser creada. Desde el momento en que la solución del problema que encierra o que es cada obra de arte implica la proyección de un instante o momento psicológico del *yo*, no sólo han de ser los datos lo que se halle marcado de cierta impronta individual, sino también el método mismo de trabajo. Por eso toda conversión de una labor en receta—en otras palabras, todo academicismo—significará el descenso de la labor creadora al nivel de la mera artesanía.

tienda de suyo al racionalismo o, lo que es igual, al predominio de los valores artesanos. El arte que se racionaliza, por el hecho mismo se convierte en mera artesanía. Es que, por lo mismo que el extranjero va a Francia artística, la Francia artística no va—porque no le quedan ocasiones de ir—al extranjero. Cuando ha ido, también ha cogido frutos abundantes. No en vano pasó Manet muchas de esas horas que los incomprensivos llaman muertas, ante *El sueño de Jacob*, de Ribera, en el museo del Prado (15). París ha sido durante la primera mitad del siglo XX el centro artístico de Europa, como fué en el siglo XIII su centro filosófico, y lo curioso—si es que de curioso puede calificarse—del caso es que, ahora como entonces, no hubo un genio francés que se manifestase de la categoría de los extranjeros de primera línea que habitaban en Francia. Ningún teólogo francés del siglo XIII pudo parangonarse con el alemán Alberto Magno, con el italiano Buenaventura, con el inglés Duns Scott o con el italo-germano Tomás de Aquino. En el siglo XX ha sucedido exactamente la misma

(15) Es que en esa obra maestra se encuentran las mismas audacias que andando el tiempo iban a hacer célebres a los impresionistas. Pocas cosas tan modernas, en efecto, como la solución dada al problema de los ángeles que suben y bajan por la escala tendida entre cielo y tierra. Difícil problema, en efecto, el de no atribuírles más consistencia pictórica que la de un sueño, ni tan escasa que se redujese a una pura sugerencia. No. Los ángeles están allí, y dibujados; sólo que, al igual de lo que pasa en los sueños, quedando como diluídos en el ambiente general. Todo esto sin contar con el maravilloso juego de luces y sombras que está desarrollado en el rostro dormido de Jacob.

cosa. No ha habido pintor francés que haya alcanzado la trascendencia de un Picasso, ni músico francés que pueda colocarse bajo ese aspecto a la altura de un Strawinsky, ni escultor de la categoría de un Gargallo. No es eso sólo, sino que, en los momentos actuales, cuando el arte, cansado de aventuras, siente ansias de equilibrio y de solidez, son los maestros inventores de la técnica los que se encuentran sin saber qué decir. Sería curioso analizarlo; pero parece que existiera en el mundo de la creación poética cierta misteriosa ley de bipolaridad, en virtud de la cual, el exceso de sutileza en la técnica se pagaría siempre con cierta pérdida de trascendencia estética. Allí está, con su excepcional valor de paradigma, el caso de Debussy. No en vano ha pasado el tiempo sobre él. Sus descubrimientos técnicos se encuentran hoy incorporados ya al ambiente, de suerte que, bajo este aspecto, puede considerársele un clásico al modo de Bach o de Beethoven. Pues bien, ¿ofrece hoy en día la creación debussysta un mensaje estético de la trascendencia del de Falla o del de Strawinsky? Permítasenos ponerlo en duda. Adolfo Salazar hablaba con muchísima razón de la necesidad que existía de ventilar la alcoba romántica. Hoy se hace urgente también ventilar la alcoba debussysta. La diferencia consiste en que, en aquélla, el aire vino a enviciarse al cabo de siglo y medio, mientras que, en esta última, no ha resistido puro ni siquiera sesenta años.

En resumen y para recurrir una vez más a la antítesis entre originalidad y extravagancia, podemos afirmar que el arte que renunciaa enriquecerse con la asimilación de valores extranjeros siente miedo de sí mismo y se halla en peligro próximo de volverse extravagante. La técnica no podría bastar en modo alguno para evitarlo a no ser que llegue verdaderamente a constituir una vivencia del artista. Pero en este caso, claro está, hay que renunciar a la búsqueda desorbitada; o sea, a la novedad por la novedad, por cuyo motivo la actividad creadora habrá de desarrollarse al punto en clima de tranquilidad y de sosiego. El arte verdaderamente trascendente hará servir siempre el orden de la técnica a cierta y determinada finalidad espiritual.

IV

SENTIDO PERSONALISTA DEL ARTE ESPAÑOL

Queda analizada en las páginas anteriores la originalidad del arte español en lo que se refiere a su modo de existencia en el alma del artífice, o sea, en su carácter predominantemente sino exclusivamente de vivencia. Queda también establecido que en el hecho preciso de constituir casi exclusivamente una vivencia radican los dos caracteres suyos más salientes, como son la facilidad con que se presta a acoger y asimilar valores extranacionales y luego su inquebrantable fidelidad consigo mismo. Queda averiguada, en fin, la razón específica de la coexistencia de esas dos características aparentemente contrapuestas. No resta, pues, ahora, sino dejar en claro la raíz sustancial de todo aquello, puesto que nuestro entendimiento no llega a aquietarse en definitiva sino cuando entra en contacto con el orden de las realidades sustanciales. Pues bien, para nosotros, todo queda perfectamente explicado en nuestro caso, por un sentimiento absolutamente excepcional que existe, en España como pueblo y en el español como individuo, de la trascendencia de la persona humana. Es decir

que, dada la marcha histórica de la nación española, no le era posible tener un arte distinto del que ha tenido. Conclusión—como cualquiera puede echar de ver—rica en sugerencias y enseñanzas. Entre otras, podemos dejar insinuada la de que cualquier imitación servil, por parte de un arte determinado, de cierta actitud artística extranjera va necesariamente unida como causa o como efecto—mucho más que como causa como efecto—a un claro proceso de desnacionalización.

Es cierto que todo hombre, por el solo hecho de serlo, pero sobre todo si ha llegado a situarse en un nivel apreciable de cultura, lleva hondamente arraigado dentro de su alma el sentimiento de la propia personalidad. Podemos decir, incluso, que se trata de un valor inseparable de la propia condición de animal racional. El hombre, por el solo hecho de ser persona, tiene conciencia—por lo menos vaga—de que lo es; o sea, de que es portador de una dignidad que lo hace irreductible a verse incluído, como una creatura más, dentro de los ámbitos del mundo físico. Por eso podría parecer un tanto extraño—tal vez—el que vengamos ahora a asignar como carácter propio y privativo del español un sentimiento que no respeta fronteras porque tampoco las respeta la propia naturaleza humana a la cual se halla necesariamente vinculado. Las notas que constituyen a una especie cualquiera en su propia realidad específica tienen que aparecérsenos como contrapuestas, en cierto modo, a aquellas otras que sirven para enlazarla con las restantes en que llega a resolverse un género determinado. Sin embargo, y a pesar de estas reservas, mantenemos íntegra nuestra posición, porque donde debe hacerse hincapié acerca de este punto no es en el mero hecho de la existencia de dicho sentimiento, sino, primero, en el carácter—que le hemos atribuído—de excepción, y luego, en que el español ha hecho habitualmente arrancar de allí mismo el ejercicio de su actividad creadora. Son, en efecto, cosas muy distintas el hecho de hallarse un artista enriquecido con cierta vivencia, y el de hacerla fructificar en creaturas de belleza (16); la historia nos lo demuestra con abrumadora abundancia.

Desde luego es preciso advertir que al hablar ahora de sentimiento no nos referimos a un mero estado de ánimo platónico que se mantendría acantonado en los sectores psíquicos de la afectividad sensitiva, sino a una experiencia, a un conocimiento experimental, con todas las de la ley, capaz de reflejarse y que llega de hecho a reflejarse en la actuación práctica del hombre. Es que vivir propiamente la persona no significa sólo saber especulativamente que se es persona—como se sabe, por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo rectilíneo suman, en la geometría euclidiana, ciento ochenta grados—sino, además, pensar y actuar como tal; es decir, como un ser dueño de sus impulsos y movimiento, y que, por lo mismo, constituye un mundo bajo cierto aspecto cerrado a todo influjo

(16) Todo depende en este caso del punto de arranque que, *por una especie de cerebración inconsciente* haya dejado establecido el artista para su obra. Dicho punto podrá estar situado en las zonas psíquicas más profundas de su personalidad o bien sólo en la periferia espiritual. Por el momento nos limitamos solamente a consignar el hecho, sin atrevernos a valorar ni a aquilatar. Pero si no decimos nada todavía de categoría estética—es éste un problema que esperamos resolver en una obra más extensa y organizada que tenemos en preparación—sí que nos atrevemos a adelantar la afirmación de que el temblor y vibración humanos en toda creatura de belleza irá en razón directa con la cercanía del punto de arranque de la actividad artística con el más profundo centro del alma; en otras palabras, mientras más abundante sea el caudal de valores humanos que venga a afluir al cauce de la actividad creadora. En otras palabras todavía, mientras el artista en cuanto artista se identifique más perfectamente con el artista en cuanto hombre.

que viniere de fuera. Eso es lo difícil: ajustar toda nuestra actividad intelectual y física a nuestra condición ontológica de hipóstasis racional. Es cierto que de este modo tampoco queda perfectamente aclarada la cuestión, porque vivencia de la personalidad la encontramos cada vez que damos con un hombre honrado y virtuoso que, en vez de entregarse a la ley de los caprichos, se somete al imperio benéfico del derecho. Por eso advertimos ahora que lo excepcional del caso español consiste en que la antedicha vivencia individual se halla y se ve reforzada por una también excepcional vivencia colectiva. Es decir, que la nación española toda entera ha vivido siempre, en su carácter propio de nación y con intensidad hasta ahora inigualada, aquella trascendencia que le viene al ser humano de ser, por naturaleza, imagen de Dios, y por adopción sobrenatural, hijo de Dios.

De este modo, si la vivencia individual de la persona humana la podemos descubrir, y de hecho la descubrimos, en un clima y latitud cualesquiera, nos es preciso confesar que la vivencia nacional de la persona no la encontramos plenamente más que en España. No sólo eso, sino que, si consideramos despacio la historia, descubriremos también que ese sentimiento ha logrado vigencia colectiva en cada uno de los estadios recorridos por la vida política de los españoles, desde que no pasaban de constituir un conjunto informe de tribus, enemigas encarnizadas unas de otras, hasta que les llegaron la hora y el momento favorables para constituir, en el estricto sentido de la palabra, una nación. Es decir, que la vivencia nacional de que hablamos fué primero vivencia familiar, y luego vivencia de cantón y de tribu, antes de resolverse en vivencia nacional propiamente dicha. Por eso es por lo que el caso español, de cualquier manera que se le considere, resulta extraordinario: por la conjugación continuada de los valores individuales con los colectivos; lo cual, aun cuando no llegue a influir, naturalmente, en el sentido u orientación de las actividades del individuo, logra imprimirles un matiz de lozanía, de grandeza y de plenitud, de la misma manera que el buen terreno no influye en la especie del germen depositado en su seno pero, sin embargo, le asegura condiciones precisas para que llegue a alcanzar la plenitud de su verdor. Tal matiz de lozanía y de plenitud es lo que la hace proyectarse instintiva e indefectiblemente sobre todas las actividades de la persona que la está experimentando, de lo cual resulta beneficiaria de inmediato la propia labor creadora.

La persona; he aquí lo único que puede asegurar de modo estable y eficaz la continuidad en el conjunto tan variado de nuestras acciones. Es ella lo único que puede reducirlas a unidad, constituyendo así lo que suele recibir el nombre de orden psicológico, porque también es ella la única que puede ofrecer a ese borbolleo ininterrumpido de pensamientos, deseos, emociones, imágenes, sensaciones, etcétera, etc., cierta base ontológica suficiente sobre la cual pueda todo aquello subsistir. No se crea por esto tampoco que estamos ahora escamoteando un problema o invirtiendo el sentido de la cuestión; no. Lo que pasa es que muy a menudo lo que es lo primero en el orden del ser resulta lo postrero en el orden del conocer, por cuya razón muchas veces conocemos el efecto antes que la causa; lo cual quiere decir en otras palabras—para poner suficientemente de relieve la antítesis en que suelen encontrarse, por lo que se refiere a los humanos, el ser y el conocer—que el conocimiento del efecto suele ser causa del conocimiento de la causa, así como el conocimiento de la causa suele ser efecto del conocimiento del efecto. Nótese que nosotros no

decimos del arte español que sea un arte excepcionalmente personal porque ofrece caracteres de continuidad y consecuencia consigo mismo, sino que el *conocimiento* de la continuidad que manifiesta junto con la consecuencia consigo mismo es lo que nos lleva como de la mano al conocimiento de su excepcional sentido de la persona. Aquí, como siempre, los caminos de la invención y de la deducción —del análisis y de la síntesis—llevan sentido contrario. Es su vinculación excepcional con el sentimiento de la personalidad lo que en el orden de la deducción y de la síntesis—que es el orden del ser—nos explica o más bien nos justifica las características que ofrece el arte español. Empero son estas mismas características las que, en el orden del análisis y de la invención—que es, para nosotros, el orden del conocer—, nos van a conducir, sin peligro de extraviarnos, hasta la raíz común de todas ellas. Es, pues, el sentimiento individual y colectivo de la persona la raíz de los caracteres manifestados a lo largo de su historia por el arte español.

Existe todavía, en este sentido, otra circunstancia que nos interesa anotar, y es la de que la continuidad del arte español es una continuidad expresiva, o si se prefiere, una continuidad expresivista. Circunstancia es ésta que no hace sino confirmar lo que venimos diciendo acerca de su punto de arranque último. Es cierto que tal expresivismo se nos hará mucho más fácil de demostrar en unos casos que en otros. Nadie va a negarlo, por ejemplo, en el caso del Greco o de Alonso Berruguete, de Ribera o de Valdés Leal, de Tomás Luis de Victoria—sobre todo si se le compara con Palestrina—o de don Francisco de Quevedo; en fin, en el caso de Falla o de Picasso. En cambio, en otros, el asunto se presenta más difícil; nombremos, por vía de ejemplo, a Garcilaso y a Fray Luis de León, a Velázquez

y a Montañés, y, en nuestro propio tiempo, a Juan Ramón Jiménez y Jorge Guillén. Por este camino se ha llegado, incluso, al artificio de establecer dos series paralelas con las creaciones o creadores españoles de belleza, en virtud de la tendencia dominante en nuestra época de decorar con nuestros calificativos de última hora los movimientos literarios y artísticos de épocas pretéritas. Así es como se ha hecho—con manifiesta impropiedad por lo demás—de Góngora y Velázquez, verbigracia, impresionistas *avant la lettre*, mientras que al Greco y a Quevedo se les incluye en el casillero expresionista. Todo esto es ilusión. Primero, porque el arte, en aquellos siglos, no había llegado todavía a adquirir la tremenda conciencia de sí mismo de que se ve en posesión en nuestros días, y luego, porque dos tendencias cualesquiera sólo pueden mostrarse irreconciliables entre sí en el caso de que apunten una y otra por igual al mismo objetivo, lo cual está lejos de suceder en nuestro caso. El impresionismo no apunta a la obra de arte sino considerada en su entidad intrínseca de creatura de belleza, mientras que el expresionismo acentúa, sobre todo, en ella sus valores de relación, o sea, los que la enlazan con el ejemplar que anida en la mente del artífice. Analícese en este sentido la obra musical de Falla, la pictórica de Picasso, la escultórica de Victorio Macho o la literaria de Juan Ramón, y se verá que impresionismo y expresionismo no sólo no se repelen, sino que llegan a completarse mutuamente (17).

(17) Porque en cualquier obra de arte bien centrada, su finalidad propia—la que llaman los escolásticos *finis operis* para distinguirlo de los objetivos conscientes y voluntarios que pueda haberse propuesto el artista—ha de ser, necesariamente, la expresión. Sin expresión no puede darse verdadera obra de arte, porque sin ella se derrumba también toda la teoría o doctrina de la causalidad ejemplar. La expresión de un momento psicológico de su creador. De suerte que si por motivos

Es esto lo que está demostrando ahora, con el lenguaje incontrovertible de los hechos, el arte novísimo español, porque se halla convencido con razón de que, en el pasado y en el sentido que acabamos de explicar, tan expresionista como el Greco puede considerarse a Velázquez. Lo que pasa es que—según lo dejamos dicho más atrás en este estudio— no lo son del mismo modo. La expresión puede ser implícita y explícita, o, en otras palabras, adverbial y adjetiva. Velázquez usa la expresión adverbial; el Greco, la adjetiva. Como musicalmente en nuestros días Falla o Debussy usan la adverbial, y Richard Strauss, la adjetiva. Es que, contra lo que suele creerse, disciplina no quiere decir inercia sino todo lo contrario, porque es lo inerte, precisamente, lo único que no puede someterse a disciplina. Ni Velázquez es inerte—o apolíneo, como dicen los que pretenden disculparle de un defecto que jamás ha tenido—ni el Greco es indisciplinado. Nada más aleccionador para los que confunden el señorío velazqueño con la indiferencia o con la inercia que estudiar en detalle los rostros de los bebedores en su cuadro de *Los borrachos* o la energía férrea con que acentúa el abismo irreductible que existe entre la persona humana y el mundo material, irracional, en sus retratos ecuestres. En punto a expresión—bueno será insistir en ello—nada tiene que envidiar a ninguno

---

cualesquiera, se llegan a emplear, en vez de los medios de expresión ya conocidos, los que se han considerado como peculiares del impresionismo—pincelada menuda que habrá de acabar en puntillista, colores disociados, prescindencia de lo negro, etcétera—, ello ha de ser para lograr, de modo más acabado y perfecto, simplemente la expresión. Se podría, pues, decir que la impresión es a la expresión como son entre sí sus *ismos* correspondientes. Pretender de ese modo establecer incompatibilidades entre dos momentos de la misma actitud equivale, en buenas cuentas, a establecerlas entre los medios y el fin a que aquéllos se encaminan, lo cual, naturalmente, ningún espíritu serio lo puede aceptar.

de los caballeros del Greco el retrato velazqueño de don Juan Francisco Pimentel. Lo cual demuestra que, llegada la ocasión, el pintor sevillano sabe también usar, como el mejor, de la expresión que hemos calificado de adjetiva, aun cuando siempre la emplee conjugada con la adverbial. También suele olvidarse que la trascripción exacta arquitectónica de las *Soledades* gongorinas no sería por cierto El Escorial ni ningún monumento neoclásico, sino el gran retablo del altar mayor del templo de San Esteban en Salamanca.

Es que el posible e incluso real impresionismo que llega a encontrarse en las creaturas del arte español va encaminado siempre a un objetivo ulterior que es la expresión. La prueba está en que el arte español jamás es opulento. Podrá ser y es efectivamente apasionado e impetuoso casi siempre, hasta llegar incluso al frenesí; nervioso, y, en ocasiones, restallante como un latigazo; también nos ofrece momentos de insignificancia y academicismo. Empero, lo que nunca podremos descubrir en él será la opulencia. Sin ir más lejos, un Rubens, con todo su extraordinario valor, resulta en España sencillamente inconcebible. Porque la opulencia obedece necesariamente a que el artista ve en la técnica más de lo que en ella debía ver. Es decir, que lo que de suyo debía aparecérsele como un conjunto de simples medios de expresión, empieza a tomar cierta dosis de valor autónomo y exento. Para usar de la terminología escolástica, el signo, en tales condiciones, comienza a cobrar valor de objeto, y, por consiguiente, a provocar complacencias en el alma del artista. No es de extrañar, entonces, que éste se demore en la técnica, que desarrolle y amplíe los medios expresivos aun cuando no caiga con ello en la voluptuosidad sensorial, porque al fin de cuentas, opulencia no significa en modo alguno grandilocuencia. El

único modo de evitar toda opulencia ha de consistir en no considerar en el medio más que su pura y simple condición de medio, y es esa posición, a juzgar por los frutos, la que ha adoptado de ordinario el artista español (18). Bueno será recordar a este propósito el hecho de que, a medida que va adquiriendo seguridad en su camino, la pintura española va asimismo haciendo cada vez más austera su paleta, hasta el punto de que los colores casi hirientes—recuérdense las tablas de Juan de Juanes y, sobre todo, esa maravillosa *Visitación* de Juan Correa de Vivar, por no citar de entre muchos sino dos ejemplos destacados—abundantes entre los primitivos, van desapareciendo hasta no constituir más que una excepción en la gran pintura del Siglo de Oro; una de sus escasas manifestaciones la tenemos en la *Santa María Magdalena* de Jusepe de Ribera, o también, para no salir de los ámbitos del Españoleto, en su admirable *San Juan Bautista en el desierto*.

Es que el carácter propio de un medio en cuanto tal no consiste en ser una rémora para que, en vez de seguir adelante, nos detengamos en él, sino al contrario, una invitación para que, pasando a través de él, lleguemos hasta donde debe él hacernos llegar. Esta es la razón por la cual, por ejemplo, el impresionismo pictórico español difiere radicalmente del francés, como ha observado con gran acierto el Dr. Camón Aznar. Para concretar mejor, la razón por la cual Beruete, Sorolla o Joaquín Mir difieren de Monet o de Renoir. Por eso es también por lo que, no obstante haberle torcido el cuello a la elocuencia musical y siguiendo los consejos que Verlaine daba para el arte literario, la música de Debussy no logra dar la impresión de hondo ascetismo que se desprende irresistiblemente de la música de

(18) Cfr. nota 10.

Falla. No. El arte español no es arte opulento, ni siquiera en los momentos en que, por la acumulación de medios, el barroco parecería a punto de resolverse en una verdadera orgía estética. El arranque apasionado purifica, en el sentido etimológico de la palabra, los retablos de Churriguera, mientras que ni siquiera en los momentos en que la sencillez instrumental la logra hacer vehículo de emociones delicadas—recuérdese *Ma mère l'Oie*—podemos aplicar el epíteto de ascética a la música de Ravel. Es que la ascesis artística no dice relación, propiamente, con la mayor o menor abundancia de medios de expresión, sino, ante todo y sobre todo, en el tratarlos en función de una intensa y excepcional voluntad expresiva (19). Y es en esa voluntad en la que abundan los grandes creadores españoles del barroco; la angustia que más o menos en todos había hecho presa, les imposibilitaba radicalmente para prestar oído a la voluptuosidad de los sentidos.

Resulta curioso, a la vez que hondamente aleccionador, observar la constancia inquebrantable con que esta voluntad expresivista o expresionista se va manteniendo a través de la maraña aparentemente inextricable que ofrece como uno de sus aspectos característicos el arte moderno.

(19) Es inútil entrar a analizar esta verdad. Más que todos los argumentos que puedan darse en este sentido habrá de impresionar el contacto directo con las obras maestras del barroco español. Frente a ellas, en efecto, sobran todos los argumentos. Piénsese en el *Obradorio* de Santiago de Compostela, en los retablos de San Esteban en Salamanca o de la capilla de Santa Tecla en la catedral de Burgos, entre otros mil. La reacción habrá de ser siempre la misma. No estará de más citar el caso de un amigo nuestro rumano, espíritu extraordinariamente sensible y refinado, que, comentando el barroco español en cierta ocasión, a raíz de su venida a España, nos manifestaba su sorpresa ante lo poco o nada que se insistía en la diferencia profunda que existe entre el barroco español y el europeo; «éste es estético—nos decía—, mientras que el español es vital».

Trátese del prodigiosamente intelectual y flexible Picasso o del celtibérico Solana; del contenido y depuradísimo Guillén o del apasionado y patético Aleixandre; del orfebre Gabriel Miró o del severo Pérez de Ayala; del místico don Manuel de Falla o del regocijado Ernesto Halffter; trátese de surrealismo o de cubismo; de neopopularismo o de ultraísmo, de impresionismo o atonalismo, siempre y por doquier nos encontraremos con la voluntad expresivista que le impide al español regodearse en los valores sensibles. Su austeridad arranca en realidad de un sentimiento que es, a la vez, profunda convicción y que constituye el tema de algunas de sus más bellas creaciones; el sentimiento de la fugacidad de la vida terrena. Lo cual resulta tanto más curioso cuando que, puestos en ocasiones a resolver problemas técnicos, los españoles se han revelado maestros consumados, como lo demuestran ciertos casos que resulta ocioso aducir ahora puesto que están en la mente de todos. El triunfo sobre una posible tentación tecnicista ha sido completo. Es que, para volver otra vez a nuestra tesis, la actitud personalista no puede compadecerse con el tecnicismo, porque todo tecnicismo no puede cobrar vigencia más que en el orden de los valores útiles; es decir, de aquellos cuyos quilates radican única y exclusivamente en que sirven de vehículo para conseguir un objetivo determinado, mientras que la persona no puede servir de medio porque ya es en sí misma un fin. Y el artista español no puede librarse de la convicción, connaturalizada ya en él, de que la obra de arte está allí como un puro reflejo—como una pura proyección exterior—de un momento de su propia personalidad. Parece como que le acuciaran las ansias de que le debiera a él no sólo su génesis, sino incluso su misma permanencia en el ser, al modo como las creaturas de la Naturaleza deben por entero el no

sumergirse en las tinieblas de la nada a la Providencia de Dios; y que fuese en los momentos existenciales del artista, y nada más que en ellos, donde la creatura de arte encontrara su razón de ser, tal como los seres de la Naturaleza la encuentran, de modo exclusivo también, en la propia realidad—y no en alguno de los atributos—de la esencia divina.

A lo largo de la historia el español ha estado siempre firmemente convencido de que la técnica exenta constituye una verdadera monstruosidad. Quien le ha venido dando trágicamente la razón ha sido, durante estos cuatro últimos siglos, el propio espíritu moderno. Porque, en realidad, todo el violento cambio de rumbos que, a partir de la liquidación definitiva de la Edad Media, logró imprimir el espíritu moderno a la marcha de la historia ha venido a reducirse, en último término, a la emancipación del orden de la técnica frente al orden teleológico. Por eso es por lo que el español no ha podido nunca verdaderamente llegar a ser moderno; porque entiende que cualquier avance o valor técnico sólo puede alcanzar su propia norma en la sumisión estricta y total al orden de los fines. Por eso es por lo que, junto con no haber podido comprender la técnica exenta en el arte, no la ha comprendido tampoco en el orden político. Claro está que esta actitud exige, para no llegar a convertirse en fuente inagotable de tragedias—según el axioma de que la corrupción de lo mejor es la peor—, la subordinación efectiva de todos los fines próximos, sin excepción, al auténtico fin último: *Irrequietum est cor nostrum, Domine...* Por no haber querido, o no haber sabido, o no haber podido comprenderlo es por lo que todos los modernos creadores acristianos se han visto sacudidos en la mayoría de los casos por vientos de tragedia; la tragedia del que, careciendo de Dios, busca a Dios sin

darse cuenta de que Le busca, porque no se da cuenta tampoco de que lo que le falta es Dios. Esa es la tragedia de Valéry como la tragedia de Juan Ramón; la tragedia de Picasso como la de Diego de Rivera; en fin, la de Schönberg como la de Debussy.

Los modernos han corrido en su mayoría tras un arte que, por medio de la emancipación completa respecto del ambiente, o, si se quiere, respecto del mundo, pudiera ofrecer las características de un arte verdaderamente puro; es decir, de un arte determinante o determinador pero de ninguna manera determinado, como no fuera por sus propias normas intrínsecas. Naturalmente que tales pretensiones tenían que llegar, como efectivamente llegaron, a un fracaso. No se pueden pretender impunemente los privilgios del Acto puro, porque el pecado que más pronta y severamente castiga Dios es el pecado de soberbia. En la raíz de la aventura picassiana, lo que late, sobre todo, es eso: el tormento de sentir imposible para cualquier fuerza humana la actividad puramente creadora; y nombramos a Picasso porque condensa en sí mismo con caracteres excepcionales una tragedia que, en buenas cuentas, llevan dentro de su alma muchos artistas modernos. Tenía que ser, naturalmente, un español quien experimentara en carne propia con intensidad desusada la carencia de Dios; porque cuando la tragedia es puramente individual por no figurar en la vida habitual y corriente del artista como factor constitutivo suyo el sentimiento colectivo de que hablábamos más atrás, no llega a adquirir caracteres tan intensos. Prescindiendo en nuestro caso de la virtud individual, cuyos quilates quedan, por cierto, por encima de toda mirada que no sea la de Dios, mucho más ambiente de tragedia ha de tener el acristianismo o acatolicismo de un español que el de un hijo de cualquiera otra de las naciones de la tierra. Tampoco deja en este punto de aportar sus argumentos la Historia.

Esa es la razón por la cual el español, salvo contadas excepciones—mucho más problemáticas, por otra parte, de lo que comúnmente se cree—, se ha resistido a aceptar lo que se llama el arte puro, fórmula la más extrema de lo que en tiempos anteriores se había denominado el arte por el arte. Para él no hay poesía pura, ni pintura pura, ni música pura, por la razón sencillísima de que los epítetos de puro y humano aplicados al arte resultan necesariamente irreconciliables entre sí. Es cierto que lo del arte puro es susceptible de muchísimos significados, de suerte que al fin y al cabo nadie sabe a punto fijo lo que se quiere decir con ello. De todos modos, el sentido obvio de la palabra no puede aplicarse a la actividad creadora de un ente contingente como es el ente humano. Arte puro no lo puede hacer más que el agente en el cual los valores artísticos o estéticos vengan a coincidir plenamente con sus valores entitativos. En una palabra, el arte puro es privilegio especialísimo e incomunicable del Acto puro. Hemos insistido en este punto, llevando la cuestión con método socrático hasta sus últimas consecuencias, porque es indudable que a este significado estricto del arte puro se enderezan y refieren todos los demás. El propio Jorge Guillén, el poeta que, a primera vista, se muestra más inaccesible a los valores que no sean radical y exclusivamente creadores; el poeta que, según se dice, anda reñido con todo lo que signifique anécdota o emoción, y que ha llevado la pureza poética a alturas difícilmente superables, es el que mejor pone las cosas en su punto afirmando taxativamente que el arte debe ser humano. Ello quiere decir que es todo el hombre, el hombre integral, el que ha de implicarse, jugarse y proyectarse en una obra de arte, aun cuando dicha proyección

no llegue a ser total o exhaustiva, puesto que lograrlo sería imposible. Pues bien; si conjugamos la convicción entrañada del español acerca del carácter anormal y monstruoso de la técnica exenta con la de que el arte puro—llámese música, poesía o pintura—se halla esencialmente por encima de toda virtud contingente, obtendremos como resultado directo un tipo de artividad creadora que se mantendrá irreductible a lo que se ha dado en llamar arte abstracto, por la gran razón de que en el arte abstracto no pueden quedar traducidas ni siquiera de modo más o menos indirecto todas las zonas psíquicas de la persona humana, ni tampoco—por consiguiente—verse cumplidas las condiciones de expresividad que requiere y exige el genio español. Además, en el arte abstracto, los medios de expresión parecen ascender hasta la propia condición de fines, para la cual, como es evidente, carecen de toda suerte de posibilidades.

Aquí encontramos otra razón más—si es que efectivamente se trata de otra razón más—para explicar el hecho de que el genio español aceptase con menos reservas la arquitectura ojival que la renacentista: su mayor poder expresivo. La arquitectura del renacimiento, de raíz claramente precristiana, tenía que hallarse mucho más distante que la ojival, del espíritu de un pueblo cuya vida nacional se hallaba cifrada, por imperativo de las circunstancias, en la defensa de valores religiosos. Al fin y al cabo, las mentes creadoras del ojival perseguían el mismo objetivo que ellos, los españoles, estaban defendiendo con las armas. A través del ojival podía proyectarse—en virtud de la comunidad fundamental ideológica que reinaba entre los europeos de entonces—el espíritu español con una normalidad mucho mayor que a través de las formas artísticas del Renacimiento. El arte ojival se le presentaba como un vehículo de expresión; el renacentista, como un estorbo a su expresión. Por eso es por lo que de uno y otro estilo tomó su desquite, aun cuando no de la misma manera, puesto que mientras al renacentismo le desvirtuó en cierto modo imponiéndole la ornamentación plateresca y luego la barroca, del ojival aprovechó la fuerza o impulso ascensional, aun cuando, en cierta manera, lo haya torturado imponiéndole, entre otras exigencias, la ascensión no en impulso rectilíneo sino en espiral, como símbolo más exacto de lo que es la condición del cristiano en este mundo. Al español le interesa en este orden emanciparse, en cuanto sea posible sin faltar a las leyes intrínsecas del arte, del aspecto de obra útil que ofrece de suyo la creatura arquitectónica para acentuar en ella sobre todo su aspecto de obra bella. De aquí proviene la importancia que concede a la ornamentación —El Escorial constituye a este respecto una excepción especialísima—, así como la indiferencia con que la aplica a un estilo o a otro. El español siente y vive como nadie la verdad fundamental de que la persona humana no es enteramente del pasado ni enteramente del presente; es decir, que no es enteramente tradicional ni enteramente novedosa, sino que es, a la vez, del pasado y del presente, porque es—a la vez también—ontología e historia. Sabe y vive también el español la verdad de que la persona humana es a la vez causa y efecto, y, por ese motivo, hace consistir la actividad creadora en un permanente y nunca interrumpido esfuerzo de integración y de síntesis (20).

Demás está decir que si consideramos una por una las cualidades que hemos señalado como presentes en el arte español, no podremos señalarlas a ninguna de ellas como privativas suyas. Porque la audacia de la adaptación es-

(20) Porque la integración y la síntesis es el único medio de progreso que se le abre a la persona humana.

tética la encontramos, junto con el empleo de un especialísimo claroscuro—la luz y la oscuridad emulsionadas de que habla don Eugenio d'Ors—, en la obra de Rembrandt, así como el que podríamos llamar expresionismo del Greco no resulta difícil descubrirlo en Dürer o en Grünewald, a cuyo propósito podríamos citar más de alguna importante coincidencia entre *La Crucifixión* del retablo de Isenheim, de Grünewald, y el *Cristo crucificado* de Benito Prieto. Aquí como siempre—trátese de determinar las especies artísticas o las especies naturales zoológicas y químicas—lo que importa es el conjunto de propiedades, con el grado y proporción relativa de cada una de ellas dentro del conjunto, y en esto sí que el arte español ofrece un aspecto perfectamente inconfundible. Para nadie es un secreto—por ejemplo—que el gran teatro inglés, el de Marlowe y Shakespeare, ofrece grandes analogías con el gran teatro español, hasta el punto de que los críticos alemanes del Romanticismo los unen a ambos en un frente común contra la tragedia francesa del siglo XVII. Sin embargo, el gran teatro español se resuelve, parcialmente es verdad, en un género que el teatro inglés deja de cultivar por completo tan luego como llega a imponerse en el panorama espiritual europeo el espíritu del Renacimiento: el auto sacramental. Es que la creatura de arte, al igual de cada una de las creaturas de la Naturaleza, constituye también un mundo hermético dotado de perfecta unidad, por lo cual no puede dársenos otro modo de analizarla y de juzgarla más que considerándola en su integridad, ya que la unidad se identifica siempre y por doquiera con el ser.

Además del sentimiento excepcionalmente vivo de la personalidad, que le anima al español en el orden individual como en el nacional, existe, asimismo, otro valor de excepcional importancia que ha venido actuando como elemento si no propiamente integrante de la nacionalidad peninsular, sí polarizador de sus actividades todas en el orden colectivo, y del cual, por su carácter del todo trascendente, no podíamos hablar sino en último lugar, conforme al axioma de que *gratia non tollit naturam sed perficit eam.* Ya se comprenderá que nos referimos a la Sobrenaturaleza, o sea a la Gracia santificante considerada exclusivamente no en lo que es en sí misma, porque entonces se identifica por completo con la Vida misma divina, sino en cuanto al modo de ser que llega a adquirir en nuestra alma; aquí es, en efecto, donde la Sobrenaturaleza cobra en realidad caracteres gratuitos, o sea caracteres de gracia. Pues bien; para dejar a un lado el orden cronológico en que la prioridad en nosotros de los valores naturales es incontestable, la Sobrenaturaleza supone a la Naturaleza, por cuanto su propia trascendencia—infinita en cierto modo respecto de toda creatura—hace que su irrupción en el orden de los valores naturales deje a éstos perfectamente inalterados en su fisonomía propia—aun cuando no, por cierto, en cuanto a su modo de existir—, lo cual se debe a que siendo, como es, cierta y determinada participación por parte de la creatura racional, de la vida íntima de Dios, está llamada a actuar de suyo—si bien adquiere en nosotros caracteres de existencia accidental puesto que viene a insertarse en un sujeto plenamente estructurado ya en el orden de los valores ontológicos—según el modo de los principios de acción remotos o sustanciales (21).

(21) El Cristianismo no modifica la estructura ontológica de la persona humana porque actúa de una manera trascendente. La modificación, tal como se suele dar habitualmente, es la determinación que le compete a la forma, sea sustancial o accidental. Ahora bien, como la forma no es ni puede ser sino un *actus mixtus*—es decir, un acto mezclado de potencia, ya que es acto respecto de la materia y potencia respecto de

Pues bien, la intervención del Cristianismo ha sido para el arte español de importancia decisiva, más que por el hecho de infundirle valores nuevos, por el de crear, para los que ya tenía, condiciones excepcionales de existencia. Esta afirmación, naturalmente, debemos explicarla por cuanto el Cristianismo ha llegado a influir también de modo extraordinario en la actividad artística de las demás naciones de la civilización europea occidental.

Desde luego, es preciso tener en cuenta que, de todas ellas, fué España la única que, frente a la Revolución renacentista, mantuvo siempre una actitud de prudente aunque decidida cautela, con vistas a seguir conservando en vigor los ideales universalistas de la Edad Media. Aceptó ciertamente el arte español las innovaciones y avances técnicos del Renacimiento sin el menor recelo, hasta el extremo de imprimirles por cuenta propia un sello de desenfado y audacia completamente desconocido de los maestros italianos y europeos de esa época. Lo que no aceptó fué la disyuntiva errónea de avances técnicos o Cristianismo, que se estaba planteando a sí propio, más con el lenguaje de los hechos que con el de las palabras, el arte europeo del siglo XVI. Al contrario, lo que hizo fué demostrar por su parte, también con el lenguaje de los hechos, que se podía perfectamente integrar todo aquel progreso dentro del espíritu cristiano medieval. Lo cual no implicaba tampoco regresión alguna a los tiempos de la Edad Media, sino simplemente conservación del espíritu de la Edad Media; porque si los tiempos no son reversibles, el espíritu, por intemporal o supratemporal, es capaz, de suyo—sobre todo cuando se trata del espíritu cristiano—de ir impregnando uno a uno los diversos tiempos históricos. Lo temporal

la existencia—, resultará que toda determinación formal supone cierto perfeccionamiento mezclado con cierta limitación.

del arte de la Edad Media era la técnica; por eso España, llegada la ocasión, la arrojó como lastre inútil, a lo cual obedece que Velázquez no pintara como Bartolomé Bermejo o Fernando Yáñez de la Almedina. Lo permanente del arte de la Edad Media fué su espíritu; por eso España lo conservó, a lo cual obedece que el espíritu de Bermejo, de Dalmau, de Yáñez de la Almedina y de los Serra se conservase a través de todos los pintores del Siglo de Oro.

Aún hay más. Incluso en los días de la Edad Media propiamente dicha, cuando todavía no había llegado a producirse la escisión nacionalista tan acusada, que ha hecho de cada nación europea un enemigo de todas las demás, ya el arte español comenzó a destacarse en todos los órdenes —literario, pictórico, musical, arquitectónico—con caracteres propios extraordinariamente vigorosos y que coinciden por completo con la tendencia con que iba a sobresalir en sus épocas de mayor esplendor. Es ése su peculiar y hondo sentido de las cosas, en las cuales, más que motivos de plástica, ve motivos de expresión, porque más que en sí mismas, las considera en su razón de ser. Eso es lo que se ha convenido en llamar el realismo español, y que con mucho mayor motivo se podría llamar el expresionismo español. Pues bien; es evidente que el Cristianismo, vivido nacionalmente por la nación española, hubo de tener como consecuencia inmediata la acentuación de los valores históricos del hombre, porque quien dice historia dice, por el hecho mismo, contingencia, y es evidente que, entre muchas otras ventajas, le corresponde al Cristianismo la de agudizar más y más el sentimiento nuestro de la contingencia humana, al mostrarnos, con una viveza desconocida del paganismo, la profundidad,a primera vista insospechada, con que se realiza y reitera la intervención de Dios en el mundo; no olvidemos que el propio Aristóteles—oráculo de la

Naturaleza en exacta expresión de Quevedo—negó la existencia de la Providencia divina. La misma noción de la naturaleza humana, en fin, cobra de este modo una hondura insospechada, porque aun cuando permanece dotada de su propia inmutabilidad esencial, pierde, en cierto modo, en hermetismo, ya que comienza a revelarse en ella la potencia obediencial, o sea la posibilidad de trascender, bajo el influjo directo de Dios, las fronteras de su especie.

Sin embargo, si es cierto por una parte que el Cristianismo influyó de modo decisivo en el arte de todas las naciones europeas, no lo es menos, por otra, que, en virtud del ya citado axioma teológico de que la gracia no aniquila la naturaleza sino que la perfecciona, ha debido influir en el arte español de un modo excepcional. Esto es, en efecto, lo que ha sucedido. El influjo del Cristianismo se ha dejado sentir allí como un refuerzo continuo e incalculable del sentimiento de la personalidad que ya existía como valor histórico adquirido antes de la entrada de la Revelación en tierras peninsulares; sentimiento que se manifestó en dos aspectos, positivo el uno y negativo el otro: el amor verdaderamente salvaje por la propia independencia revelado en sus luchas contra los cartagineses y romanos, y la incapacidad absoluta de mancomunarse con el fin de poder imprimir organización y unidad a sus empresas. Se trata, en realidad, en este caso, de un verdadero proceso circular por el cual los acontecimientos de la historia de España han venido a participar a la vez, aunque bajo distintos aspectos naturalmente, de las categorías de causa y efecto. Efecto en cuanto requieren, para una recta explicación, las condiciones psicopolíticas del español; causa, empero, en el sentido de que cada uno de ellos contribuía a reforzar, en el orden de la existencia, esas mismas condiciones que le habían servido de punto de arranque.

Cada cual podrá pensar en los ejemplos pertinentes. Sólo queremos recordar brevemente que la gran empresa guerrera de la España cristiana vino a plantearse precisamente en el terreno de la trascendencia de la personalidad, puesto que el enemigo que tuvo enfrente edificó sus concepciones políticas y religiosas sobre la base de la negación de la libertad. De aquí tenía que nacer por modo inevitable una estrecha conjugación del sentimiento cristiano con el de la dignidad personal, o para hablar con mayor propiedad, la faceta que más haría resaltar el español entre las innumerables ofrecidas por una realidad infinitamente trascendente como el Cristianismo había de ser esta de la dignidad incomparable de la persona humana. Así se explica esa especie de exasperación a que a veces ha llegado el español en la defensa de los valores personales, la cual sólo podía verse contrabalanceada con probabilidad de éxito por la que concede el Cristianismo a los valores de relación, sobre todo por el dogma del Cuerpo místico. Por eso es por lo que el Cristianismo ha adquirido cuerpo histórico en España de un modo tal vez más integral que en todas las restantes naciones europeas y extraeuropeas, advirtiendo que el alcance de esta afirmación lo restringimos, por cierto, al solo plano de la vida nacional, sin pretender de ningún modo hacerla extensiva al santuario íntimo de la conciencia individual.

Esa es la diferencia que existe entre España, por una parte y, por otra, las restantes naciones de la civilización occidental. Mientras en estas últimas la defensa del Cristianismo se ha ido cumpliendo sobre todo en el terreno del pensamiento y de la doctrina, en España ha derivado por cauces más integrales, puesto que debido a las circunstancias históricas en que se han desarrollado varios de los momentos decisivos de su vida nacional, tuvo que unir al

combate doctrinal el combate de las armas. Es que el enemigo con quien tuvo que habérselas combatía por igual con armas espirituales y con armas materiales, puesto que no se contentaba con la exposición de su propia doctrina, sino que además recurría a los argumentos contundentes de la persecución violenta y de la guerra santa. Esta es la razón por la cual hubo de manifestarse con intensidad insospechada la trascendencia abrumadora de los valores cristianos. Un pueblo entero que durante ocho siglos no tiene otra preocupación principal como pueblo más que defender con las armas en la mano los valores religiosos todos que han presidido la constitución de su nacionalidad, ha de concluir necesariamente—en virtud de la ley de la generación de los *habitus*—por hacer de esa defensa un elemento indispensable de su vida, el cual, a su vez, había de proyectarse, como sobre todos los sectores de su actividad, sobre los dominios específicos del arte. El pueblo español adquirió como pueblo, y a costa de terribles sufrimientos, no sólo la simple disposición, sino el verdadero *habitus* firme y arraigado de la vivencia cristiana integral, o sea de la vivencia del Cristianismo como pensamiento y como vida, y este fenómeno se presenta tan lleno de consecuencias, que resulta prácticamente imposible captarlas en todo su valor. Sólo diremos—para tratar de entrever algo de su importancia—que la tragedia de los tiempos modernos puede reducirse en último término a la pérdida progresiva del carácter de vida integral que le corresponde de suyo al Cristianismo—ya que la vida no se ha hecho para ser simplemente conocida sino además y sobre todo para ser vivida—por parte de las personas y naciones cristianas. En la mentalidad y en el aprecio del cristiano moderno, el Cristianismo se ha ido reduciendo, poco a poco, si se quiere, pero de modo continuo, a los límites de una mera doctrina, lo

cual se ha debido, indudablemente, a que no disponía en las naciones extraespañolas de todas esas fuerzas de resistencia que sólo venían a constituir, en resumen, el *habitus* intensísimo, incesantemente engendrado y reforzado por la repetición ocho veces centenaria del acto heroico de defender los valores trascendentales de la Revelación no sólo con argumentos y palabras, sino también con las armas y la vida.

Este es el caso de aplicar al *habitus* aquel conocido adagio que hace de él una segunda naturaleza. La defensa de los valores cristianos en el terreno de los hechos ha venido a constituir verdaderamente una segunda naturaleza para el pueblo español. Y es en esa su precisa calidad de segunda naturaleza como no se ha podido contraponer a ninguna de sus actividades sino que las ha impregnado matizándolas acusadamente a todas ellas. Es que, en realidad, no cabía esperar otra cosa de tal vivencia, porque toda naturaleza ha de proyectarse necesariamente en sus operaciones desde el momento que es en ella exclusivamente donde arraigan. De este modo, la vía del argumento «a priori» que hemos empleado ahora nos lleva exactamente a las mismas conclusiones que habíamos ya dejado establecidas; porque como ninguna de las demás naciones civilizadas ha tenido en igual grado que la nación española la oportunidad de vivir como nación de modo tan intenso los valores cristianos, tampoco ha podido llegar el arte en que han fraguado sus posibilidades creadoras a adquirir las características nacionales del arte español.

Dejamos ya dicho que el motivo principal por el cual el arte epañol ha desconocido de ordinario la opulencia es el de que ha alimentado siempre la convicción arraigada de que los medios no pueden trascender su propia condición de medios, y de que, por consiguiente, le está

prohibido al artífice complacerse en ellos como si fueran fines. Pues bien; la austeridad, que es la actitud artística contrapuesta de suyo a la opulencia, se ha visto asimismo reforzada, intensificada—como no podía menos de ser—por la excepcional vivencia cristiana de España como nación. Gracias a ella el arte español se ha enriquecido con el sentimiento hondo de la fugacidad de la vida; fugacidad temporal y, por lo mismo, fugacidad o mezquindad cualitativa de todo lo que se convierte—según reza el maravilloso soneto gongorino—en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada. Lo que resulta aleccionador a este propósito es que dicha convicción no se resuelve—como habría podido suceder—en actitudes o situaciones de pesimismo, porque frente a ella se yergue la otra convicción de que, por muy fugaces que sean los valores temporales cuya consecución nos atrae y nos desvela, no puede dejarse de reconocer en ellos su condición de medios conducentes a la vida verdadera. Se trata, pues, mucho más que de prescindir de ellos, de ser prudentes en su disfrute. Por eso es por lo que, por ejemplo, son macabros Quevedo o Valdés Leal, Solana, Francisco Mateos y tantos otros, pero no pesimistas. Precisamente el que puede ser macabro es el que se halla convencido de que las realidades que describe no tendrán dominio en definitiva sobre él. En el fondo de toda actitud macabra late el desenfado del que ha sentido nacer en su alma gérmenes de resurrección. Es natural, entonces, que ante tales perspectivas la técnica ha de acentuar con mayor fuerza su posición subordinada frente a los fines trascendentes del hombre, Ya no ha de ser tan sólo el medio de expresar un momento psíquico de la persona humana, sino también un medio de expresar a través de ello ciertos valores inaccesibles de suyo a toda creatura. Se comprenderá

entonces que su valor intrínseco se vea amenguado una vz más en favor de sus valores de relación, puesto que si la persona humana ya le es trascendente de por sí, mucho más le ha de serlo al convertirse en santuario de valores divinos. Ahora, si del orden entitativo pasamos al dinámico u operativo, descubriremos también sin esfuerzo que el Cristianismo ha de intensificar extraordinariamente el impulso connatural del hombre hacia su fin último, desde el momento en que le hace dirigirse hacia él no como mera imagen sino como hijo de Dios.

Es sólo en este momento cuando logra aparecérsenos en todo su relieve la razón última del acendrado equilibrio interno del arte español, al cual hemos venido aludiendo más de una vez en el curso de este trabajo. Equilibrio sobre el cual no se insiste bastante, y que, sin embargo, como toda gran constante histórica, merece ser estudiado con detenimiento por su condición de antídoto eficaz contra cualquier tipo de exclusivismos estéticos tan perniciosos siempre para la actividad creadora así como para la clarividencia del crítico. Ni admiración beocia por los medios de expresión novísimos ni apego obcecado por los antiguos. Esa es la grande, la honda, la suprema lección del arte español. Sólo de esta suerte es como se podría reivindicar, frente al snob que se complace en insistir sobre las posibles y aun seguras limitaciones de un Garcilaso, un Cervantes o un Velázquez, el derecho a insistir—como contrapartida necesaria para restablecer el orden de la justicia—en las posibles y aun seguras limitaciones de un Baudelaire, un Huxley o un Picasso; o frente al espíritu rutinario convencido de que música, pintura y poesía han terminado respectivamente en Beethoven, Goya y Bécquer cuando no en Donizzetti, Madrazo y Gabriel y Galán, el derecho a insistir en la eficacia y calidad estéticas logradas por las

audacias de los grandes creadores contemporáneos. Cualquier otra actitud resultará, a la postre, insincera, peligrosa, y, en definitiva, antihumana, porque prescindirá necesariamente de la ontología y de la historia que son los dos polos en que se apoya el eje de la existencia humana en este mundo. No pueden dejar de ser limitados los grandes creadores del pasado porque son hombres, y porque son hombres, también, han de ser limitados los grandes creadares del presente. La fuerte vivencia de la condición humana junto con las grandezas y miserias que le están anexas es lo que mejor puede contribuir a que se coticen por igual los aciertos y las deficiencias en los demás, porque en definitiva, lo que mejor se conoce es lo que se ha estado experimentando previamente en carne propia. Este aserto, en buenas cuentas, no vienen a ser más que la traducción del adagio escolástico de que es en el sujeto cognoscente donde debe estar—además de estar en sí propio—el objeto conocido.

Una última reflexión.

Hemos aludido ya al hecho de que el Cristianismo acentúa extraordinariamente—sin poder evitarlo—los valores históricos del hombre, por aquello de que pone fuertemente en relieve la dependencia total de la vida y las acciones humanas respecto de la Providencia divina. Esto proviene de que, a diferencia de los valores naturales, los sobrenaturales son susceptibles de acrecentamiento indefinido porque no se ven coartados por ningún género de límites específicos. Todo enriquecimiento natural, en efecto, se ve determinado y constreñido por los límites de la especie. Por mucho que progrese un ser humano no podrá jamás trascender su condición específica de ser humano. En cambio, los enriquecimientos de la Sobrenaturaleza en nosotros no conocen límite alguno, puesto que, por una parte, arrancan de la potencia obediencial a que es ilimitada desde el momento que enfrenta las posibilidades de la creatura en cuanto tal con todo el influjo infinito del poderío de Dios, mientras que, por la otra, se funda en la imitabilidad de la Esencia divina, que también es infinita. La experiencia comprueba esta conclusión al hacernos ver cómo el clima cristiano ha ido desterrando casi por completo el sentimiento hierático en las artes. De aquí proviene también que el equilibrio que pueda conseguirse bajo el influjo de los valores cristianos haya de ser mucho más hondo y mucho más sólido—a despecho de las apariencias—que todo aquel que pueda arrancar de un hieratismo cualquiera, a la vez que ha de ser perfectamente compatible con la renovación prácticamente ilimitada de los medios de expresión, lo mismo que la infinita inmutabilidad divina no constituye impedimento alguno para el fluir incesante de las creaturas sino, al contrario, es su última y definitiva razón de ser. Lo único que debe advertirse en este caso es que las condiciones de renovación alcanzan no sólo a la técnica sino a la misma vivencia entrañada del artífice, puesto que la gracia no reconoce como propio sujeto de inherencia más que la propia esencia—no empero, las potencias—del alma. Entonces la renovación técnica deja de ser constitutiva para convertirse en meramente consecutiva. De suerte que, *a primo ad ultimum*, por venir a recoger en su seno la obra de arte los zumos vitales de su creador y, a través de éste, los del pueblo en que ha nacido, y además por haber llegado a adquirir la vivencia cristiana en España mayor intensidad nacional que en las demás naciones, podremos asignarle al arte español—como fruto de ese su peculiar carácter cristiano—las mismas posibilidades prácticamente inagotables de renovación de que ha dado tantas pruebas en el curso de la historia.

Hemos llegado al término de nuestro trabajo. Nuestro propósito era el de averiguar el tipo de originalidad que le correspondía al arte español y lo hemos hallado—al través de aproximaciones sucesivas—en la vivencia a la vez individual y colectiva excepcionalmente intensa de los valores personales sobreelevados por la infusión en todos ellos de la vida sobrenatural. La conjugación, prolongada durante ocho siglos en una misma empresa, de naturaleza y sobrenaturaleza, de personalidad y gracia divina, de patriotismo y religiosidad, por parte de la nación española, ha venido a resolverse—dentro del orden del intellectus faber—en un arte intenso tal vez como ninguno, sólidamente equilibrado y enemigo por igual de la anquilosis y de la subversión, austero, dinámico, nervioso y, por encima de todo aquello—si no, precisamente, por todo aquello—impregnado del sentimiento de la fugacidad de la vida. Esta originalidad, como ya lo hicimos notar, es mucho más vivida que conocida, porque se halla más incorporada al ejercicio mismo de la actividad creadora que ofrecida al entendimiento como término a su especulación. Naturalmente que son estas cualidades lo que le hace cobrar fisonomía inconfundible y lo que le hace también, en lógica consecuencia, contraponerse a las artes de las demás naciones, más deliberadas en su técnica y de menor arranque creador—arte italiano o arte francés, por ejemplo—o bien más inclinados a un subjetivismo vagoroso e indeterminado, como le sucede, entre otros, al arte alemán. Y basta con lo dicho.

Madrid, Diciembre 1949.—Enero 1950.

LA DEMOCRACIA
EN
VAZQUEZ DE MELLA

Al Excmo. Sr. D. Jesús de Cora y Lira

Este trabajo fué leído, en algunos de sus pasajes, en el Ateneo de Madrid, el día 13 de febrero de 1951 constituyendo una de las conferencias del ciclo consagrado al pensamiento de Vázquez de Mella.

En repetidas ocasiones expresó don Juan Vázquez de Mella es a idea suya—de estirpe, por lo demás, muy ciceroniana—de que los hombres sólo han estado siempre de acuerdo en no estar de acuerdo jamás. Su muerte acaeció dentro de aquella época en que, liquidadas más o menos las consecuencias inmediatas de la primera guerra mundial, no habían comenzado todavía a perfilarse los rasgos de la segunda en el horizonte internacional. ¿Qué habría dicho él; cuáles habrían sido las reacciones de su elocuencia y de su cristiana entereza si hubiera podido contemplar el panorama espiritual que se va desplegando cada vez más amenazador y sombrío ante nuestras miradas? Porque el desacuerdo universal a que él se refería era un juego de niños comparado con el que ahora estamos viviendo y padeciendo. Por lo menos dentro de las fronteras del mundo cristiano, lo que se ponía en tela de juicio era la esfera de los valores que podríamos llamar adjetivos. Aquella otra esfera, la de los valores sustantivos, se había mantenido allí al abrigo de las grandes tormentas espirituales. Pudieron los individuos y las naciones moverse guerra encarnizada por la conquista de los bienes que son como la flor del heno y el rocío de los prados. Pudieron recurrir también, puestos ya en semejante tesitura, a medios de acción reñidos con las leyes primarias de la moral. Lo que no pudieron, sin embargo, hasta los

días atroces que estamos viviendo, fué prescindir en circunstancia alguna, de la convicción íntima de que, en el camino del mal y de la deslealtad, existían ciertos límites que no ya en nombre de la virtud, sino en el de la eficacia inmediata, no está permitido sobrepasar. Algo se erguía como dique insalvable contra los deseos de la inmoralidad extrema: el clima espiritual. Un clima espiritual que, a diferencia de cierto número de voluntades individuales, no estaba todavía contaminado gravemente, por lo cual podía exigir que se le tomara en cuenta con serias probabilidades de éxito. En otros términos, no existía el cinismo colectivo y público. Claro está que con ello, desde luego, se abría amplio margen a toda suerte de hipocresía. Sin embargo, y a pesar de que la hipocresía fué el único pecado que consiguió provocar las escasas imprecaciones violentas que salieron de los labios de Nuestro Señor (1), es preciso conceder que el reinado del cinismo es un síntoma mucho más grave que el de la hipocresía porque indica que las reservas espirituales de un pueblo o de una etapa histórica están ya en trance de agotamiento. O sea, que los grandes principios de la moral no sólo han perdido su eficacia, por decirlo así, doméstica, sino también su eficacia colectiva.

En nuestros días la situación se ha agravado extraordinariamente. Incluso aquellos principios básicos que tiempos de nuestros inmediatos antepasados se mantenían como verdades inconcusas se ven hoy puestos en tela de juicio. El odio va alcanzando límites realmente increíbles. Para acudir a un ejemplo: Esas nociones fundamentales de *Dios*, de *gracia santifiacnte*, de *misterio*, de *orden sobrenatural*, de *verdad* y otras similares sonaban hace cincuenta años de igual modo en todos los labios cristianos.

(1) Matth., XXIII, 13-39.

Hoy día nos llevamos la triste experiencia de que, aún dentro de las fronteras del Catolicismo, su significación se suele deformar al pasar de unos labios a otros, y que lo único que se mantiene inalterado es el ropaje externo de la fonética. Hemos llegado al extremo de que los dogmas se ven combatidos, entre otros, por muchos de aquellos mismos que estaban obligados a vivirlos, sin que a los tales se les ocurra siquiera pensar que por ello han dejado prácticamente de ser católicos. Sí, por cierto. Jamás se había verificado con caracteres tan trágicos como hoy día el que los hombres sólo se han puesto de acuerdo en no estar de acuerdo jamás.

Lo más triste del caso es que a ello ha contribuído un factor a primera vista inesperado. Porque si nos encontráramos con que todo el mal arranca de una minoría ya reconocida de antemano como indeseable, y, por lo tanto, animada del propósito criminal de sembrar el engaño, minoría a cuyos planes aviesos les presta singular eficacia el saber lo que quiere y a dónde va, el asombro no sería grande. Pero cuando descubrimos que en la empresa cooperan multitudes numerosas de gentes por otra parte honestas y animadas de las mejores aspiraciones, la extrañeza se convierte en desaliento verdaderamente trágico. Es eso, por desgracia, lo que está sucediendo. La tremenda desorientación espiritual de nuestros días es el producto de la multiplicación del afán de sembrar el engaño por la falta de resistencia a dejarse engañar. Aquél actúa como multiplicando; ésta, como multiplicador.

Nunca como hoy día, en efecto, habían cooperado las llamadas gentes honradas a los propósitos perturbadores de los asesinos de la inteligencia. Es que les resulta más cómodo vivir de tópicos que pensar por cuenta propia, lo cual por desgracia ha sido siempre así—a la vez que se

dejan llevar de las exigencias de la comodidad—, lo cual no ha sido siempre así. Por esa primacía que se va concediendo más y más al *comfort* sobre la verdad—es decir, por ese desprecio a la verdad—, es por lo que incluso los valores naturales de la civilización occidental han llegado a verse en situación francamente insostenible. Dos fatídicas quintas columnas—igualmente perniciosas, igualmente abyectas—los amenazan; la quinta columna de la barbarie y la quinta columna del *comfort* y de la banalidad. Igualmente perniciosas y abyectas porque sus efectos son idénticos, ya que se reducen a agostar en flor toda inclinación noble y todo impulso heroico en el hombre. Por eso es por lo que si podemos y debemos adoptar una actitud decidida contra la barbarie, también la debemos mantener contra la corriente de la afición animal al *standard* de vida elevado; porque el único *standard* de vida compatible con nuestra condición de cristianos es aquel que, hace ya diecinueve siglos, señalaba el apóstol San Pablo a los Corintios: «Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran como si no poseyesen, y los que disfrutan, como si no disfrutasen.»

Es que la apostasía colectiva señalada tantas veces por el propio Mella con dedo de fuego, y revestida ya con atributos desesperanzadores por Donoso Cortés al afirmar que, si se había visto a individuos recuperar las creencias cristianas, no se conocía el caso de una sola nación que hubiese vuelto a la fe perdida, comienza a dar sus frutos. Parece, si nos detenemos a pensarlo, como si las leyes de la historia, haciendo caso omiso de las modificaciones que debería imponerles la libertad humana, llegasen a cobrar en ciertas ocasiones la rigidez implacable de las leyes físicas. Sobre todas las naciones se van espesando con ritmo acelerado las tinieblas en que dejó ya envuelto al entendimiento humano el pecado original. Porque también, si se quiere, puede hablarse, respecto a las naciones, de un entendimiento y de una voluntad colectivos, desde que toda sociedad civil considerada absolutamente en sí misma no se reduce a un puro agregado de elementos individuales y colectivos, sino que es una verdadera organización, un verdadero organismo en el cual sus componentes de todos tipos han adquirido forma mediante un principio unificador, al cual, por analogía, podemos llamar el alma de la nación. Este principio, esta alma, es lo que le da a la nación su naturaleza propia, distinta de la de cada uno de los elementos que la componen, trascendente a todos ellos y dotada, en cierto modo, de entendimiento y voluntad. Por eso es por lo que las naciones, al igual de los individuos, así como han sido y vienen siendo todavía beneficiarias del Cristianismo, siguen siendo también tributarias del pecado original. De esta suerte el oscurecimiento intelectual colectivo se explica sin mayor esfuerzo por el hecho de haberse ido desvirtuando ininterrumpidamente las esencias cristianas del cuerpo histórico de las naciones. Es que el impulso cristianizador de la sociedad occidental, conocido con el nombre de Edad Media, no logró impregnar por igual, por la sencilla razón de que no tuvo tiempo, todas las formas de vida humana. Lo que entonces se cristianizó más hondamente fueron los dominios del espíritu humano, de la inteligencia humana; otras zonas psíquicas empero, principalmente de tipo afectivo, conservaron cierta dureza pagana. De allí se originó una lucha continua, sorda pero implacable, entre esos dos tipos de civilización,

el pagano y el cristiano (2). Lucha que ante nuestros mismos ojos se está decidiendo cada vez con mayor claridad en pro del paganismo. Porque muestras inequívocas de paganismo son el exterminio no ya de individuos aislados, sino de pueblos y naciones enteras, haciéndose revivir los porcedimientos infrahumanos de victoria que siguieron a las campañas de Assurbanipal en el Elam o de Nabucodonosor en Palestina; el llevar el honor militar hasta el banquillo de los acusados y luego hasta la horca y la negación de toda sepultura; el erigirse el vencedor en juez del vencido, resucitando en pleno siglo XX los ecos del *vae victis* de Breno, demoliendo con ello los fundamentos mismos—por lo que se ve, sólo presuntamente inconmovibles—de toda la jurisprudencia civilizada; hacer la guerra, por sistema, más contra las poblaciones civiles desprovistas de importancia militar que contra los grandes centros industriales y los ejércitos en campaña. Monstruosidades todas ellas que han superado en horror las previsiones más calenturientas, y que tal vez, por eso mismo, han llegado a embotar la capacidad de reacción de nuestro espíritu que, en la mayoría de los casos, no se ha visto ante tales horrores, mayormente alterado. No es de extrañarlo, por otra parte, si pensamos que el mismo orden universal con todas sus maravillas concluye por perder su eficacia psicológica en fuerza de tenerlo todos los días a nuestro alcance, de lo cual deduce lógicamente San Agustín la necesidad

(2) Exactamente lo mismo que en el interior del alma humana se verifica y se está verificando siempre la lucha del hombre viejo con el hombre nuevo que ha sido creado según Dios en justicia y santidad de verdad (Ephes., IV, 24). No es de extrañar, puesto que, al fin y al cabo, las naciones no son sino la prolongación o proyección colectiva de la persona individual humana. En este sentido, la Edad Media, considerada en su pura y entrañada esencia, no significa sino el triunfo—momentáneo si se quiere—del hombre nuevo sobre el hombre viejo en el orden de los valores colectivos.

del milagro. También debe intervenir aquí sin duda, el interés de no acongojarnos con males y horrores que, por mucho que lo deseemos, no está en nuestra mano remediar.

Pues bien, entre los conceptos y realidades a los que, a fuerza de mentiras sistemáticas, se ha logrado hacerles perder por completo su auténtica fisonomía, están el concepto y la realidad de la democracia. Seguramente no existe hoy día, en el plano de los valores políticos, otro sobre el cual se haya acumulado tanta necedad, tanta mentecatez. Cuando se piensa unos instantes en tal fenómeno, el asombro se apodera de nosotros al ver la manera tan fácil como se engaña a las gentes honestas y bien intencionadas con infundios que no resisten el más leve análisis, y, como consecuencia, brota en nuestro corazón un sentimiento un si es no es despectivo acerca de lo exiguo que se presenta el poder de nuestra inteligencia y de su lamentable incapacidad para distinguir la verdad del error. ¡Con qué claridad se percibe aquí la colaboración estrecha entre el afán criminal de sembrar el engaño y la inconsciencia criminal de dejarse engañar! Es cierto que el propio término de democracia, por su misma amplitud, se presta a equívocos; pero son equívocos fácilmente remediables. Los tratados y manuales de historia llaman igualmente democracia a regímenes tan diversos entre sí por el espíritu que los anima, como, v. gr., el de la Ciudad ateniense y el de las Monarquías españolas de la Baja Edad Media. En cierto modo tienen razón; porque hay democracia efectiva cada vez que hay participación del pueblo en la gestión gubernativa, y en Atenas y en la España Medieval la hubo. No la tienen tan clara empero, en dejar como suspenso la clase de democracia le que se trata, ya que, cuando una noción de suyo es vaga, existe el deber imperioso de precisársela para evitar confusionismos que a nada bue-

no pueden conducir. Es preciso subrayar que la democracia, en virtud de su mismo carácter subalterno y relativo, puede ser compatible, y de hecho lo ha sido y sigue siéndolo, en nuestro tiempo, con toda suerte de crímenes. Esto es lo que urge ahora proclamar en voz alta y sin temor: se puede ser un demócrata irreprochable, perfecto, y en virtud de eso mismo ser partidario acérrimo de la más feroz tiranía. La inmensa mayoría de la chusma romana se hallaba en todas las regiones del Imperio conforme con la actitud salvaje de ciertos emperadores hacia los cristianos. Esto lo sabe cualquier persona medianamente culta. Es que la democracia es *participación*, y el concepto mismo de participación no nos ha de decir absolutamente nada mientras no lo conectemos con la realidad participada. Toda participación es participación de algo. Urge pues definir ese *algo*, precisarlo en sus principales caracteres, para saber a qué atenernos acerca de este punto. Las naciones, como los individuos, pueden participar en heroísmos o en crímenes. Esto quiere decir que podrá haber democracias heroicas y democracias criminales. En realidad, el número de democracias posibles nos lo va a dar la multiplicación del número de participaciones por el de los sistemas o ideologías políticos participados.

La necesidad de definir, de precisar, de qué democracia se trata se ha tornado más urgente en nuestros días, porque a la imprecisión ha venido a unirse la mentira. No sólo se entremezclan los regímenes políticos en abigarrada confusión, sino que se atribuye seriamente a muchos de ellos carácter democrático cuando la participación popular es allí un puro mito. Durante la segunda guerra mundial, en efecto, fueron considerados democracias la dictadura soviética y el pintoresco régimen chino del Kuomingtang, así como ciertas dictaduras hispanoamericanas

a cuyos personeros no se les había pasado jamás por la mente dejar participar al pueblo en el gobierno; entre éstos podremos incluir la gestión yankee en Puerto Rico, tan bárbara e ignominiosa, aunque, naturalmente, mucho más solapada que las que se están desarrollando tras el telón de acero. En cambio se negó y sigue negándose carácter democrático a regímenes como el nazismo alemán y el fascismo italiano, que, en determinados momentos—momentos que duraron años—, contaron con el apoyo prácticamente unánime de sus pueblos respectivos, por más que ahora se diga y se grite lo contrario. Así, pues, de lo que se trata ahora es no sólo de precisar conceptos, sino—lo que es mucho más grave—de combatir mentiras, y es evidente que esto último debe interesarnos mucho más todavía a nosotros, que, como cristianos que somos, somos también por derecho propio hijos de la Verdad. La mentira política—se entiende, claro está, la mentira política teórica—es preciso combatirla con todas las fuerzas, como cualquier otra mentira. Ridícula resultaría nuestra abstención en este punto cuando en él están haciendo hincapié los grupos antes aludidos para salir adelante con sus planes. A veces, las más, cuesta y es incómodo proclamar la verdad pura y sin velo. Sin embargo, sería indigno de nosotros rehuir tal obligación.

Con este fin queremos ahora formular alguna que otra reflexión sobre el concepto que don Juan Vázquez de Mella mantuvo siempre acerca de lo que debe ser y de las características que debe adoptar la democracia para que sea compatible con las exigencias vitales del Cristianismo. Dados su extraordinario vigor intelectual y la solidez de su formación, su doctrina se distingue como era de esperar por su precisión y transparencia. No será difícil, por consiguiente, seguirlo en su pensamiento, tan diverso, por

las antedichas cualidades, de las imprecisiones vacías de sentido, necias y deslavazadas, que nos sirven en bandeja como última palabra de la política los demócratas de hoy. Con él sabremos a qué atenernos acerca del alcance de la única verdadera democracia, que por cierto nada tiene que ver con la que se usa hoy día. Sólo nos resta advertir—para que nadie se llame a engaño—que no nos hemos propuesto en este trabajo ninguna elaboración sistemática del pensamiento de Mella, sino simplemente subrayar algunas de las actitudes fundamentales suyas que, ante el giro que van tomando los acontecimientos, van también, por su parte, adquiriendo singular relieve de actualidad. De este modo quedarán explicadas—y, lo esperamos con confianza, por parte del lector disculpadas—las posibles inconexiones que aparecieren en el curso de este trabajo. Su génesis no ha obedecido más que a la indignación provocada en nuestro espíritu por la espantosa facilidad con que tantos y tantos que, por su condición y antecedentes, debieran conducirse como hijos de la Verdad, aceptan resignados y hasta alegres, que se les obligue a vivir en el reino de la mentira, con lo cual contribuyen de modo positivo aunque inconsciente al mal que bajo cierto aspecto puede considerarse como el más grave de todos: la confusión de espíritus. Esto mismo explicará también que, en ciertos momentos, el tono no haya sido todo lo sereno que hubiéramos deseado. Y sin más preámbulos, entramos en materia.

Autenticidad de la democracia en Vázquez de Mella.

Antes de entrar en detalles—breves detalles—, de la concepción democrática de Vázquez de Mella, conviene dejar sentado que fué él un ferviente y auténtico demócrata.

A través de las variaciones de los treinta volúmenes de sus obras completas, se va deslizando el mismo tema fundamental, que no es otro más que el de la participación del pueblo en el gobierno; o en otras palabras, el de que los gobernados no son meras cosas sino personas; seres, por consiguiente, dotados de inteligencia y voluntad, y dignos, por lo mismo, del mayor respeto. Frente al caso omiso que se hace hoy día del carácter personal de la persona, resultan impresionantes las precauciones de que se la rodea en la concepción política de Mella, eco fiel siempre de Santo Tomás, que proclama a la persona como la realidad suprema del orden ontológico, y a la persona humana, naturalmente, como la realidad suprema del orden ontológico visible. Tanta importancia atribuye él a la participación del pueblo en el gobierno, que todos sus reiterados ataques contra las democracias de tipo moderno se basan en que éstas no han resuelto el problema de la representación. Para él, la representación popular mediatizada por los partidos es una caricatura, un mito. Repetidamente, durante sus campañas oratorias en pro del Tradicionalismo, insistirá en que los diputados parlamentarios no representan a nada ni a nadie porque les falta la condición esencial a todo representante, como es la de hallarse normalizado, en el sentido etimológico de la palabra, por el representado. Es natural. Cuando se consideran las cosas con mirada limpia de prejuicios, el mandato imperativo aparece como una de las notas inamisibles, sino como la esencia misma, de la representación. Tan es así, que la única representación que se ha sacudido de encima el mandato imperativo es la representación política del pueblo en las democracias parlamentarias. Todas las demás, tanto las de tipo privado como las de tipo público, lo conservan. Buena prueba de ello nos la dan—por no acudir a demasiados ejemplos—,

los representantes de los herederos en la ejecución de un testamento y los agentes diplomáticos en la vida internacional. ¿No sería lo más justo que así como los diplomáticos tienen que ajustarse en su actuación a las normas que les dicta su gobierno, se ajustaran también los diputados a las que les dictaren sus electores?

Pues bien, esta verdad tan sencilla es la que rechazan como un solo hombre todos los demócratas modernos. Se dirá, en efecto, que existe el recurso de no elegir para una nueva legislatura al diputado que no hubiese, en este sentido, cumplido con su deber; pero cuando se ha vivido durante años y años el funcionamiento de un régimen de partidos se sabe perfectamente que, si hay una cosa que jamás se toma en cuenta para la designación de candidatos, es el modo cómo los representantes del pueblo han cumplido sus deberes de tales para con los que los han llevado al Parlamento.

La importancia que Mella le atribuye a la democracia es tal que, no obstante ser él un partidario fervoroso de la monarquía, le asigna el calificativo de soberanía. Para él, la democracia es la proyección de la soberanía social, o sea, de aquel conjunto de derechos inherentes a todos los individuos y a todas las sociedades subalternas que prestan al Estado la base necesaria sobre la cual ha de asentar su construcción político-administrativa. Se refleja aquí la mente de los teólogos escolásticos del Quinientos y del Seiscientos, para todos los cuales, sin excepción, el depositario inmediato de la soberanía que desciende de Dios es la sociedad. Naturalmente que, cuando lo aplica al pueblo, Mella no emplea el vocablo de soberanía en sentido propio sino en sentido analógico. De todos modos, al recurrir a él, quiere poner de manifiesto—y es esto lo que a nosotros nos interesa por nuestra parte subrayar—la independencia

en que tales derechos se hallan frente al Estado, puesto que él, cada vez que emplea el vocablo de soberanía, lo hace para identificarlo con el de independencia. Al soberano—dice en alguna ocasión—no le puede juzgar nadie, ni nadie tampoco puede exigirle responsabilidades, puesto que quien lo juzgare o se las exigiere, ése ha de ser el soberano verdadero. Ahora, es preciso advertir que el pueblo de Mella resulta mucho más soberano que el engendro decorado con dicho epíteto por los demócratas de hoy en día; porque se le provee de medios eficaces para llevar su soberanía al terreno mismo de los hechos, y, además, porque dicha soberanía, precisamente por ser social y no política—ya que no es el derecho a gobernar sino a ser bien gobernado—, entra para él en el campo de acción de sus posibilidades connaturales.

Entremos nosotros también ahora en algunos detalles.

Vázquez de Mella y la inteligencia.

Vázquez de Mella cree en la inteligencia.

Es aquí, precisamente, en esta confianza que manifiesta él hacia la facultad de conocer propia y privativamente humana, donde hay que descubrir la raíz de su contraposición absoluta con el concepto moderno de la política. Porque el mundo moderno no cree en la inteligencia. Lo mismo cuando exalta más allá de la cuenta sus fueros en el racionalismo, que cuando niega su trascendencia respecto de las facultades cognoscitivas inferiores en la actitud que podríamos llamar vitalista, lo que ha hecho y viene haciendo el espíritu moderno es negar y rechazar los caracteres que adornan a nuestro entendimiento humano como reflejo que es del entendimiento divino. No hay término medio. O la inteligencia se identifica con el ser, o tiende

y apunta hacia el ser. El primer caso es el de la inteligencia divina; el segundo, el de las inteligencias creadas, enrte las cuales se incluye, naturalmente, la inteligencia humana. El racionalismo, al decretar la autonomía de nuestra propia inteligencia, no se ha contentado con provocar las reacciones violentas del vitalismo, sino que, además, ha firmado para ella su sentencia de muerte, como sería también firmar la sentencia de muerte para el cuerpo humano decretarle la autonomía en todo lo que se refiera a su función nutritiva. Hay caricias que matan; de éstas son las que el racionalismo guardaba para nuestra inteligencia. Matar a la inteligencia es hacerla connaturalizarse con la falsedad y con el error, y nadie que contemple el estado mental del mundo en nuestros días se atreverá a negar que la connaturalización con el error sea el gran pecado de nuestro tiempo.

El anti-intelectualismo por exceso o por defecto, según se trate del racionalismo o de las diversas actitudes de tipo vitalista, ha sido lo que ha hecho atribuir la actividad creadora a la imaginación. Unamuno—y no es el único ¡por Dios!—opone la frialdad de la inteligencia al calor de la imaginación, como si pudiera ser fría una facultad que, en su realización más perfecta en el seno de la Esencia divina, se identifica con el fuego del Amor infinito. Y para evitar largas listas de ejemplos, ¿no hemos, acaso, visto, en nuestros propios días, que se lanza con tono despectivo el epíteto de cerebral a poetas de tan extraordinaria categoría como Jorge Guillén y Gerardo Diego? También Goethe decía que Calderón tenía demasiada inteligencia (*sic*) para alcanzar la universalidad de un Sófocles o de un Shakespeare. El anti-intelectualismo, en fin y para ceñirnos estrictamente al campo de la política, es lo que ha dado a la gestión gubernativa el carácter de exenta. La política

exenta es una invención moderna y consiste en la emancipación, por parte de gobierno y gobernantes, de toda referencia a cualquier finalidad trascendente. La política queda así reducida a las solas proporciones de un simple juego técnico. Es que si para la inteligencia especulativa el ser era la verdad, ahora, para la inteligencia práctica, reviste caracteres de objetivo, de fin. Un entendimiento privado de su trascendencia, lo único que puede hacer es forjarse fines más o menos arbitrarios, según fuere su beneplácito; pero estos fines no serán el fin, es decir, esa realidad trascendente cuya posesión significa para el ser que tiende hacia ella, su perfección suprema a la vez que su razón última de ser. Para eso somos; para nuestro fin, y para nuestro fin es también la propia sociedad civil.

Por eso la política exenta, tras de posibles y aun probables éxitos inmediatos, debidos a una libertad de acción comparativamente mucho mayor—ejemplo nos lo dan bien elocuente las luchas entre España y Francia durante los siglos XVI y XVII—, ha de terminar siempre en un fracaso. No olvidemos que la Europa que se halla en trance de disolución es la que nació de la euforia de los vencedores en la guera de los Treinta Años; es decir, una Europa sin finalidad y sin razón de ser. La política exenta es asimismo lo que ha producido esa división exacerbada a que asistimos en nuestros días entre el teorizante y el hombre de acción. Es que, privada de su carácter teológico, la política pierde necesariamente su carácter teórico-práctico si es ciencia, y su carácter práctico-teórico si es actuación y ejercicio, con lo cual el teorizante se convierte en un ente del todo desconectado de la realidad—de una realidad que es operativa—, o, en otras palabras, en un habitante de las nubes pero no de las esencias de las cosas, mientras que el hombre de acción pasa a constituirse, a su vez, en una

especie de energúmeno cuya única realidad pertenece más que todo al campo de la biología (3).

Vázquez de Mella cree en la inteligencia, en primer lugar, porque subordina la política en su doble aspecto teórico y práctico, al ser. Es decir, en el orden teórico, a la verdad; es decir, en el orden práctico, al fin último del hombre. Y para entrar pronto en materia, precisamente por creer en la inteligencia es por lo que rechaza con decisión firme e inquebrantable la participación indiferenciada del pueblo en el gobierno. Participación, sí; pero encauzada, no derramada. La masa no es ni puede ser inteligente porque está compuesta por los individuos de la mayoría, y los individuos de la mayoría son ignorantes, incultos e ininteligentes. La masa es inepta en su conjunto para juzgar del conjunto de problemas que plantea el gobierno de una nación. *En su conjunto* y *del conjunto*; sobre esta doble circunstancia es sobre la cual pone el acento la actitud de Vázquez de Mella, y es en ella también donde comienza a insinuarse el único sentido aceptable que para él reviste la participación popular ya aludida. Entre tanto va haciéndose esto más explícito, limitémonos por ahora a comprobar junto con él que «el hecho de llamar a los más a decidir sobre las cuestiones sociales y po-

(3) Esa contraposición violenta e irremediable entre el teorizante y el hombre de acción, que hoy día ha llegado a constituir un verdadero tópico, no puede atribuirse en manera alguna a los regímenes totalitarios como a sus inventores, según solían hacer ciertos demócratas a ultranza. En este punto, como en otros muchos, los totalitarios no hicieron más que llevar los principios liberales hasta las últimas consecuencias. Nada más contrario en sí a la formación intelectual—es decir, a todo lo que signifique verdadero cultivo de la inteligencia—que el tipo corriente de político liberal, listo, cuco, marrullero, pero no lo que se llama inteligente; sin contar con que—por reacción, tal vez, contra ciertos complejos—siempre se siente inclinado a adoptar una actitud despectiva contra cualquier tipo de verdadero intelectual.

líticas, y, por lo tanto, sobre las religiosas que incluyen, supone la afirmación previa de que la ciencia (jurídica por lo menos) es democrática y no aristocrática; esto es, patrimonio de una muchedumbre y no de una minoría selecta y distinguida; de aquí a graduar de doctor al último gañán, y a sostener que los ignorantes son los sabios, y los sabios los ignorantes no hay más que un paso». Por nuestra cuenta podríamos apurar más todavía el argumento hasta afirmar que incluso un conjunto de espíritus privilegiados—¡cuánto más uno solo!—ha de verse impotente para juzgar en bloque, con acierto, de los problemas políticos y administrativos. Se impone, pues, en este caso, la especificación o, si se prefiere, la especialización—el mismo monarca, en la doctrina tradicionalista, podríamos considerarlo en cierto modo como un especialista o un técnico en funciones de coordinación—, con lo cual resulta más acentuada todavía la ineptitud o la inepcia de la masa, puesto que, operándose como se opera en ella por mayoría, su tónica general no la habrán de dar, naturalmente, los espíritus relativamente privilegiados que encontrásemos en ella sino los más burdos, por la sencilla razón de que también son los más numerosos.

La dificultad se hace todavía más patente si se piensa que en todo problema político se encierra un doble elemento. Primero, lo que podríamos llamar el cuerpo del problema, su entidad física escueta—conscripción militar, v. gr., o necesidad de colonización interior, o creación de una facultad universitaria—. Y luego, el alma del problema, o sea su interpretación; es decir—dadas las condiciones de nuestro humano entendimiento—, el referirlo a un sistema de principios generales, a una disciplina científica en suma, bajo cuya luz—y solamente así—cobrará su aspecto verdadero y esencial. Concediendo mucho, podríamos

suponer que la masa en bloque—tal como la considera la moderna democracia—conociera el cuerpo de algunos problemas, o sea, alguna de las necesidades nacionales; «pero aun ese conocimiento—nos advierte Mella—será confuso y adquirido (es indudable, como se ve por el contexto, que Mella emplea aquí el concepto de *adquirido* para indicar mera recepción pasiva), no elaborado por reflexión propia ni percibido con claridad». ¿Qué decir, entonces, del conjunto de problemas, y lo que es más difícil aun, de su referencia a un sistema determinado de principios científicos? Porque aquí entramos en el orden de causas y efectos, de medios y fines, inasequible a la masa, puesto que incluso los espíritus expertos han de avanzar por él rodeados de precauciones para no provocar alteraciones, cuando se trata del plano político, en la marcha de la nación. «La multitud, sujeto según las doctrinas liberales, de la opinión pública, no conoce el derecho social, político, civil, ni la Administración, ni la Hacienda, ni las necesidades públicas del Estado, ni el medio de remediarlas; luego, no puede tener voluntad acerca de estas cosas ni elección posible en tales asuntos; es decir, que, así como carece de opinión pública, carece también de voluntad y libertad pública.»

No estará de más observar que son los propios teorizantes y prácticos de la democracia moderna los que llevan a la masa a este callejón sin salida. Desde que no aceptan para ella la división en clases dotadas de repercusión política inmediata, la obligan a juzgar *in solidum* de *omni re scibili* en el orden de los valores colectivos. Porque cada uno de los órdenes de la vida colectiva—orden universitario y orden industrial, orden agrícola y orden comercial, orden militar y orden religioso—no gozan de la categoría de exentos, sino que todos ellos se ordenan, también *in*

solidum, a la conservación y continuo perfeccionamiento de un todo indivisible que es la vida nacional. Porque podría suceder, y de hecho sucede, que una solución cualquiera que se presenta como viable e incluso como provechosa considerada aisladamente y en sí misma, vaya a inferir grave perjuicio a algún sector determinado de la vida nacional. El problema de los salarios y los precios constituye a este respecto un ejemplo de vivísima y perenne actualidad.

El Estado y las clases sociales.

Para un demócrata moderno, el problema no tiene solución. Para Mella la tiene y muy concreta: la participación especificada o especializada. No deja de ser grotesco que entre los demoliberales, cada vez que las circunstancias políticas se tornan un si es no es excepcionales, se verifique una de esas suspensiones periódicas de la participación popular en el gobierno, que llaman dictaduras. Cuando parece que, en virtud de la lógica, debía acentuarse dicha participación, en virtud del axioma de que cuatro ojos ven mejor que dos—axioma, por lo demás, muy democrático—, resulta que los gobernantes prefieren quedarse solos y prescindir de una colaboración que según ellos, es la condición *sine qua non* de toda vida política civilizada. ¿No resulta todo ello, acaso, bastante sospechoso? Porque el dictador romano mismo se hallaba asistido por el maestre de la caballería, sin contar con que no fué nunca Roma un Estado democrático, como lo demuestran elocuentemente las largas y enconadas luchas entre patricios y plebeyos. Todas las magistraturas en Roma se reservaron a los patricios; es decir, al pueblo romano, dejándose a la plebe solamente la cuasimagistra-

tura tribunicia; porque cuando aquellas quedan francas a los plebeyos, sólo las conseguían los que de entre éstos se habían ya apatriciado previamente, como, por ejemplo, el célebre Lucio Papirio Cursor, contemporáneo de Alejandro Magno. Hasta tal punto distinguieron los romanos entre pueblo y plebe, que los individuos de la plebe se hallaban incapacitados para pertenecer al pueblo, e incluso, más avanzado el proceso de su historia y cuando las nociones de plebe y patriciado habían perdido ya la energía de su significación primitiva, en el sector de los *optimates*, únicos depositarios del poder mientras la vida de la república anduvo normalmente, sólo pudieron figurar al lado de los patricios los plebeyos significados por algún servicio a la Patria. La intervención de la masa en cuanto tal sólo trajo como consecuencia las luchas civiles y el establecimiento de la dictadura imperial, la cual sólo significó para la masa su alejamiento definitivo de todos los negocios públicos.

El pueblo no es lo indiferenciado sino lo orgánico; no es lo irresponsable sino lo responsable. Esto quiere decir, en el orden dinámico de la actividad, lo especificado o especializado. Se precisa, pues, hoy día, convertir la masa en pueblo nuevamente. Hay que diferenciar sus actividades, hacer que cada una de ellas derive por cauces que le sean propios, para que puedan fraguar todas en organizaciones permanentes, con cuyo conjunto se ha de constituir el organismo nacional o político que se conoce con el nombre de sociedad civil. Son esas organizaciones las que Mella, evitando recurrir al calificativo corriente de gremios y corporaciones, denomina las *clases sociales*, las cuales han de ser los portavoces, cada cual en su orden, de las necesidades del pueblo. Es decir, que vendrían a desempeñar esa misión de intermediarios—no por oscura menos

eficaz—que en el orden de la biología desempeñan los órganos entre los elementos primarios o células y el conjunto entero del organismo animal.

Tal vez algún espíritu anárquico podrá pensar que las clases sociales en sí están de más; que lo más conveniente sería qu cada cual se expresara con máxima libertad, aun cuando exclusivamente, sobre los asuntos de su competencia, y que las tales voces llegaran a oídos del gobierno para que éste procediera en consecuencia. Así se evitarían dos extremos igualmente perniciosos, como son la democracia liberal por una parte, y por la otra, un probable anquilosamiento de las fuerzas sociales que, sujetas así, entre moldes de hierro, no podrían conservar normalmente la flexibilidad necesaria para irse acomodando a las circunstancias. Tal modo de ver es, a nuestro juicio, infundado. Ante todo, porque cree en la reviviscencia de ciertos brotes de democracia directa en organismos políticos mucho más complejos que las ciudades griegas o que las pequeñas repúblicas municipales de la Edad Media. Y luego, porque la organización por clases sociales no lleva consigo ninguna coacción para sus asociados, sino que todo en ellas se verifica de modo espontáneo y natural, por aquella ley que inclina a los que ejercen cierta actividad determinada a unirse entre sí para defender con eficacia sus propios intereses. Es esa, además, la única manera de suprimir ese funesto engendro del liberalismo que se llama el político profesional. Las voces aisladas no se oyen hoy día. Se necesitan coros enteros, y esos sólo los puede proporcionar una clase social. Si el político profesional es producto de una organización, sólo podrá ser eliminado por otra organización que sea capaz de hacer sentir su influjo en las esferas gubernativas. Esto, que es evidente siempre, lo es más todavía en los tiempos actuales

en que, por uno u otro camino, se va tendiendo cada vez con mayor fuerza a ahogar cualquier manifestación de individualidad en beneficio del orden colectivo. Las clases son necesarias, pues, para asegurar la eficacia de la representación social. «Yo afirmo—nos dice Mella—la existencia de seis clases como *intereses colectivos*, como *categorías de trabajo y actividad social.*»

De este modo, las clases se revelan como lo que son. Es decir, como instituciones, o más bien como entidades —porque el término de institución podría llamar a engaño haciendo creer que se trata de organizaciones brotadas exclusivamente de la libre voluntad de los asociados—encaminadas a servr de conducto natural a la manifestación de la voluntad popular. «Decidme si podríais mutilar—continúa argumentando Mella—, suprimir una sola de las clases sin mutilar la sociedad; y si podríais suprimirla, no todas sino algunas sin suprimir la sociedad entera. La sociedad habría muerto... La complejidad de las relaciones sociales, singularmente las económicas, hace que cada día haya que especializar más las profesiones y que la representación tienda a ser técnica. Y no hay manera de que sea técnica más que siendo por clases y no por partidos, porque no se va a graduar de doctores a todos los súbditos de un reino, y el interés de clases se conoce bien.»

Con estas palabras se descubre enteramente la clave para resolver la antinomia en que parecía moverse el pensamiento de Mella al proclamarse por un lado defensor decidido de la democracia mientras que por otro condenaba con extremada energía la intervención de la masa en el gobierno. El interés de clases se conoce bien; lo que no se conoce bien son los problemas de tipo general. Todo está—como lo veníamos insinuando—en el modo y en el fin de la intervención. Intervención de todos y para todo, de ninguna manera; intervención de algunos y sólo para los problemas que son de su competencia, muy bien. Y aun todo esto nada más que para plantear el problema, no para resolverlo; porque el planteo es lo único que le incumbe, ya que el resolverlo constituye propiamente la esencia misma del gobernar, o para emplear los términos de Mella, de la soberanía política. «Una cosa son—decía en otra ocasión—los *intereses* claros y patentes, las *necesidades* que se sienten y los *males* que se experimentan, y otra la armonía y remedio de ellos y las arduas y complejas doctrinas y prácticas que influyen en la dirección y gobierno de los Estados, en los cuales, repetimos, ni hay opinión ni voluntad de la multitud, porque falta su conocimiento.» Sentir y experimentar son patrimonio de todo el mundo, y su mismo carácter subjetivo los hace fáciles de verificar con exactitud. La abstracción, empero, ya exige muchas más condiciones, y el paso mismo que supone desde el orden de las realidades individuales al de los principios universales hace que sus posibilidades de éxito queden reducidas a los límites de una minoría verdaderamente exigua si se la compara con el número total de los súbditos de una nación.

Por eso, la resurrección de las clases no supondría ningún trastorno para la marcha de la sociedad. Todo se podría verificar con suavidad. Bastaría suprimir el político profesional—como gracias a Dios se está realizando ya en algunas naciones y se tiende a realizar en otras—para que en seguida se fuesen polarizando las actividades sociales en torno a patrones o medidas determinados. Además, no olvidemos que las clases no le imponen, en buenas cuentas, a los individuos y familias que las integran ninguna obligación fuera de las que ya les corresponden como miembros de la sociedad civil a que pertenecen, ya que

es precisamente el asegurar la vigencia de ciertos deberes de Estado lo que lleva a reunirse en clases a los que desarrollan una misma actividad. Tan es así, que de lo contrario las clases no podrían proyectarse como tales en la política, por que lo que determinaría entonces dicha proyección no serían ya las actividades sociales propiamente tales, sino los reglamentos o programas de la institución; así se caería de nuevo en la política profesional, que era precisamente el escollo que se trataba de evitar; porque lo importante del caso no es variar de intermediario sino suprimirlo del todo, cualquiera que fuese, a fin de asegurar el influjo directo de la clase en el gobierno y proporcionar así a este último un conocimiento exacto y no deformado de las necesidades de la Nación.

El pensamiento de Mella adquiere todo su relieve acerca de este punto cuando se le confronta con su gran principio de que no es la soberanía social para la soberanía política sino la soberanía política para la soberanía social. Es cierto que para Aristóteles el fin del general—o, en otras palabras, el objetivo que éste se propone—prima sobre el del ejército; pero es porque, a la postre, el fin del general no es otro sino hacer que el ejército que se halla a sus órdenes consiga el objetivo para el cual fué constituído. Del mismo modo, aun cuando la sociedad, o para hablar con mayor exactitud, la materia de la sociedad se constituye en súbdito del Poder, lo hace con la condición implícita, pero inalienable, de que este último la conduzca a su fin, que es el bien común. Todo depende, de este modo, del punto de vista en que nos coloquemos. Hasta tal punto es cierta nuestra afirmación, que si se rechaza, hay que rechabar también, junto con ella, la doctrina, tan sólidamente elaborada por el pensamiento español del Quinientos, del derecho a la rebelión, porque de lo contrario, la

autoridad que se opusiera al bien común no dejaría por eso de ser autoridad, ni ofrecería, por consiguiente, jamás, flanco vulnerable para los ataques que se decidieren a lanzarle los asociados. Pero si la autoridad es para la sociedad, como efectivamente lo es, lo es para asegurar el funcionamiento pleno y normal de las actividades específicamente sociales, como son las de tipo industrial, agrícola o comercial en el orden de los valores económicos, o bien las de tipo intelectual, moral y religioso. A estos valores, pues, es a los que se debe ordenar inmediatamente la autoridad, no a la realización de los valores institucionales de las clases. Por eso, si alguna vez se hacen necesarios ciertos reglamentos, éstos no han de ser pantallas sino hilos conductores. Es decir, que no han de servir de tamiz para la manifestación del modo de sentir de la clase social por medio de los procuradores o representantes, sino el medio para que dicho sentir se exprese con estricta fidelidad.

Una diferencia entre las clases y los partidos.

Vamos ahora a dejar a un lado las diferencias irreductibles y profundas que Vázquez de Mella se complace en poner de manifiesto entre las clases sociales y los partidos demoparlamentarios, porque son de sobra conocidas. Sólo queremos insistir en una de ellas, tal vez de poca importancia a primera vista, pero que, no obstante, y ante una consideración más detenida, cobra su auténtico relieve. Nos referimos a la conexión necesaria que existe entre las clases sociales y la unidad física del depositario del Poder supremo frente a la imposibilidad de conciliar un verdadero régimen de partidos políticos con la existencia de un poder público verdaderamente eficaz; o sea, de un poder público

que pueda convertir en realidad tangible y visible los legítimos deseos del bien común de la sociedad.

Para comprenderla bien, pensemos unos instantes en que las clases sociales, por el hecho mismo de que constituyen la cristalización en estratos de los diversos tipos fundamentales o genéricos de actividad social, encierran bajo cierto aspecto un claro fermento de división. Toda especialización—lo mismo en el campo de la vida práctica que en el de la inteligencia especulativa—tiende a hacernos perder la visión del conjunto de una realidad. Bien conocida es a este respecto la frase de don Miguel de Unamuno relativa a las matemáticas: son como el arsénico—decía—; en pequeñas dosis vivifican, pero en grandes dosis matan. También la especialización puede acarrear la muerte de la sociedad si no se le brinda el contrapeso de un factor de unidad igualmente poderoso. Es natural que, a medida que se va haciendo cada vez más estrecho el contacto entre las gentes de una misma profesión, se vayan aflojando los lazos que las unen a las de las restantes profesiones como miembros que son todos de una misma sociedad civil. Cuando las clases no tienen repercusión política inmediata, la cosa no ofrece peligro; pero cuando al contrario—como en el caso que estamos estudiando—se les da categoría oficial, el panorama cambia por completo, porque el asunto, de privado que era, se convierte inmeriatamente en público. Así pues, parece que todas las objeciones que esgrimía Mella contra los partidos permanentes—objeciones, por lo demás, absolutamente irrefutables para el que tenga visión clara de la sociedad civil—podrían aplicarse con igual derecho a la organización por clases.

La diferencia entre uno y otro caso, es, no obstante, profunda.

Una nación cualquiera que se halle dividida en partidos permanentes como es el caso de todas las democracias liberales contemporáneas, no puede conservar vigorosa su unidad, por la sencilla razón de que dichos partidos son antagónicos y exclusivistas, de suerte que la existencia de cada uno de ellos significa un estorbo para todos los demás. Con las clases sociales sucede todo lo contrario. Entre ellas no podrá darse nunca antagonismo propiamente dicho. ¿Por qué esta diferencia? Pues porque el antagonismo supone—como tipo de contrariedad que es—la referencia a un mismo orden de cosas. La caridad y el odio, la fe y la herejía, la magnanimidad y la pusilanimidad, el arrojo y la cobardía son contrarios o antagónicos entre sí porque imprimen rumbos incompatibles entre sí a una misma entidad que es la vida moral del cristiano en orden a un mismo fin que es su salvación eterna. Algo semejante ocurre con los partidos. Como cada uno de ellos pretende encerrar dentro de los puntos de su programa las manifestaciones todas de la vida humana—porque una de las verdades que habría que proclamar a voz en grito por las calles y las plazas es el carácter encubierta pero incuestionablemente totalitario de todos los partidos liberales sin excepción—, resulta que cada uno de ellos, también, se revela como incompatible con todos los restantes. A no ser que se admitiera—en conflicto flagrante con el principio de identidad—que la persona humana puede emprender simultáneamente rumbos diversos en su marcha hacia el fin último.

Las clases sociales, en cambio, no dan margen para un antagonismo propiamente dicho entre ellas. Lejos de excluirse, se completan y necesitan mutuamente. Esto se debe a que ninguna de ellas trata de proyectar sus exigencias sobre los sectores todos de la vida humana, sino que recoge tan sólo una de sus múltiples facetas, de suerte que en el pensamiento de Mella ha de haber tantas clases cuantos

sean los tipos fundamentales de actividad que existan en la persona humana: «Yo afirmo la existencia de seis clases como intereses colectivos, como categorías de trabajo y actividad social: *interés material,* agricultura, industria, comercio, comprendiendo en esas categorías a toda la muchedumbre obrera; *interés docente,* intelectual, representado por las academias, institutos, universidades y corporaciones científicas; *interés religioso y moral,* el Clero; *interés aristocrático,* en un alto sentido, comprendiendo no sólo a la aristocracia de la sangre, sino a todas las grandes superioridades de la virtud, del talento, de la ciencia, de la riqueza que sea benéfica, y que se elevan y salen de las demás clases sociales; *interés de defensa,* el Ejército y la Marina.» El texto ha resultado precioso para nuestro argumento, ya que se llega a afirmar de modo implícito la interpenetración mutua de las clases, puesto que la aristocracia, tal como la entiende Mella, ha de nutrirse, en parte por lo menos, de las restantes todas. En que si las clases no se oponen entre sí es porque tampoco se oponen entre sí las actividades que determinan su constitución. Como cada una de ellas tiene un fin específico distinto del de todas las demás, no podrá jamás darse condición alguna de oposición por contrariedad, que es la referencia a un mismo sujeto en orden a un mismo fin. Resulta así que la división por clases sociales es una división perfectamente superable; más aún, que exige necesariamente una superación, a fin de que en el orden colectivo surja también un vínculo de unión, tal y como en el individual se hallan las actividades unidas todas ellas entre sí por la substancia misma de la persona. Es decir, que los partidos políticos permanentes van por su propia índole contra el bien común, mientras que las clases, si en una primera etapa de consideraciones lógicas también parecen combatirlo, en último término lo que hacen es consolidar su vigencia permanente en el seno de la sociedad. Es el clásico caso de que hay que distinguir—o sea dividir—para unir. Las clases aparecen así también como el antídoto más eficaz contra cualquier especie de totalitarismo.

Como se ve, la raíz de la intercompatibilidad de las clases consiste sencillamente en su carencia de ambiciones desordenadas, en el hecho de que no pueden pretender—sin violntar su propia naturaleza—sustituir a la sociedad civil. No es del caso aducir las diferencias fundamentales existentes entre una sociedad perfecta como es la sociedad civil, y las sociedades subordinadas, o subalternas, o imperfectas, como son las clases sociales, porque son de sobra conocidas. Lo que sí importa ahora es acentuar y poner de manifiesto su interdependencia como fundamento de la necesidad de un poder civil fuerte y unitario.

Interdependencia de clases y Poder Unitario.

Los partidos políticos permanentes, por el hecho mismo de que tienden a monopolizar, de suyo, las actividades y la vida humana del hombre, tienden también de suyo, aun cuando inconscientemente, a constituirse en sustitutos del Estado. Lo hemos visto y estamos todavía viendo en los regímenes totalitarios, los cuales—tanto los que ya pasaron como el que todavía subsiste—pueden ser aducidos como ejemplo, ya que, bajo este aspecto, entre partido demoliberal y partido totalitario no hay más diferencia que la que va de lo implícito a lo explícito. En cambio, las clases carecen de posibilidades en este sentido, porque el patrón o la medida a que se hallan sujetas es de tal naturaleza que inmediatamente habría de revelarse como extemporáneo cualquier esfuerzo monopolizador que

desarrollare. La Historia, por lo demás, lo ha confirmado puesto que en las últimas épocas de su existencia, antes de ser suprimidos oficialmente por la ideología arrancada de la Revolución francesa, los gremios habíanse convertido ya en una verdadera rémora social. Es que ni la industria o el comercio, ni la agricultura o la especulación intelectual podrían pretender, sin caer en el ridículo, monopolizar en provecho propio las actividades todas de la persona humana. Sí; en realidad, dentro de una sociedad en que las clases sociales tengan repercusión política inmediata, serían numerosos los individuos que podrían y deberían pretender la representación en más de una clase a la vez, porque no existe ni podría existir jamás el industrial que no sea sino industrial, o el intelectual que no sea más que intelectual, por la sencilla razón de que una realidad substancial, subsistente o bien substantiva como es la persona humana trasciende inconmensurablemente no sólo uno cualquiera de los órdenes de actividad que desarrolla sino a todos ellos juntos. La sustancia y el accidente son irreductibles entre sí, y porque son irreductibles entre sí ha de fracasar en sus comienzos cualquier intento de una clase social cualquiera para monopolizar esa realidad ontológicamente transcendente que es la persona humana. Es sabido que la unidad se convierte con el ser. Sin unidad no hay ser. Por este motivo, en los seres dotados de partes, lo que substituye a la vez que refleja la pura unidad de los seres simples es la unión. En el caso que nos ocupa, la integración de las clases en una realidad transcendente. De esta suerte, el propio fenómeno social de la estructuración por clases, se realiza ya desde sus comienzos con vistas a cierta unidad sintética, porque sin eso, carecerán de razón de ser, lo cual equivale, naturalmente, a declararlas imposibles. La razón de

un ser en su doble aspecto, es aquello por lo cual un ser es y sin lo cual un ser no puede ser. Si la razón de ser de las clases sociales es precisamente conseguir que la sociedad civil vaya por sus cabales, es evidente que sin su integración en ese organismo superior, carecerían de justificación aun cuando se diera el caso—muy poco probable, por no decir imposible—de que siguieran conservando ciertos ragos de su fisonomía externa. Comparándoselas con los partidos, las clases sociales se hallan de suyo mucho más incapacitadas que los partidos para vivir por cuenta propia. Es esto uno de sus mayores motivos de alabanza. Por eso las clases sociales, al mismo tiempo que exigen por una parte la existencia de un poder político como complemento indispensable, como cifra y compendio de todas ellas por igual, lo hacen, por otras, posible por su intercompatibilidad. Aunque parezca ociosa la afirmación, en realidad no lo es, porque ahí tenemos, sin ir más lejos, el caso de los partidos políticos, los cuales, por ser, al igual de las clases y mucho más que las clases, factor inequívoco de división, exigirían con urgencia un reforzamiento serio en el Poder público para contrapesar con una fuerza centrípeta suficiente la propia fuerza centrífuga de ellos mismos, y que sin embargo, con sus ínfulas disimuladamente totalitarias, hacen imposible la existencia de lo mismo que parecían exigir. De aquí proviene que la clase es un claro elemento de normalidad social, mientras que los partidos habrán de actuar siempre como lo que son, como eterno elemento de contradicción. Ya es hora de oir a Mella opinar sobre los partidos tal como le oímos opinar sobre las clases. En el discurso pronunciado el 29 de julio de 1902 en Santiago de Compostela, decía lo siguiente, haciendo recalcar precisamente eso de contradictorio y turbio que tienen los partidos permanentes: «Hacen y des-

hacen leyes y ellos no están sujetos a ninguna, ni en ninguna se fundan; combinan, multiplican y reparten los tributos y ellos no tributan nada. Tienen algunos votos como la obediencia y la pobreza, pero no los imponen a sus individuos, pues sólo obligan a los que no forman parte de tales congregaciones. No están en la ley, pero están sobre la ley; son ilegales, pero hacen leyes; no toleran al pueblo que administre su patrimonio, pero lo administran ellos; no consienten fuera de su poder un privilegio ni un fuero; pero ellos practican el monopolio de todos los fueros y privilegios; condenan las manos muertas, y ellos las tienen tan vivas que, amortizando el Estado, trocándole en feudo, no producen ni viven de la generosidad de los demás, pero consumen la fortuna privada haciéndola pública primero y política después, porque son a manera de sociedades cooperativas, dedicadas a la explotación del pueblo y a la producción siempre creciente de credenciales.» (4). No es el único pasaje de nuestro autor sobre este tema; pero en él están condensados en suprema requisitoria, todos los cargos esenciales contra el engendro por excelencia del régimen parlamentario.

Así pues, las clases sociales y el Poder político unitario, o sea, lo que hace de todas ellas una *civitas* en el estricto sentido de la palabra, son tan independientes entre sí como los medios y el fin o como el padre y el hijo. Sin la referencia a su fin, los medios pierden inmediatamente su condición de tales, así como sin su referencia al hijo el padre tampoco es, propiamente hablando, padre. De la misma manera, sin su referencia al poder público, las clases sociales no pueden conservar, estrictamente hablando, su condición de clases, así como sin su propia referencia a las clases, tampoco el Poder público conserva los auténticos caracteres del Poder, sino que se convierte en simple testaferro de una oligarquía, que, por gozar de todas las ventajas del gobierno, sin exponerse a ninguna de sus responsabilidades, resulta extremadamente peligrosa para la existencia del bien común.

(4) Cfr. Obras completas, V, pág. 278.

De aquí se deduce que las clases sociales mantienen cierto influjo determinante sobre la índole y constitución o estructura del Poder político; síguese, entonces, que nos encontramos ante un caso de mutua interacción de ambas soberanías—la política y la social—que se explica perfectamente por la naturaleza misma, o más bien, por el modo de ser o de existir que afecta a ambos elementos, verdaderas forma y materia, respectivamente, de la sociedad civil. El fin a que se ordena toda sociedad civil no es absolutamente supremo, sino que lo es sólo en el orden de las realidades temporales, puesto que la única sociedad que persigue un fin absolutamente último, como todos sabemos, es la Iglesia de Cristo. Pues bien, esto quiere decir que el fin de la sociedad civil es un fin cuyo modo de existir es accidental—por contraposición al modo de existir substancial que se llama subsistencia—porque el único fin que goza de subsistencia es el fin objetivo absolutamente último, en virtud de que es también y al mismo tiempo, Causa Primera Incausada. La diferencia es extremadamente importante, porque, quiérase o no se quiera, se proyecta en todas las facetas de la vida social, ya que en esa incapacidad de subsistencia que afecta al fin de la sociedad es donde han de verse los más eficaces obstáculos contra cualquier tipo de totalitarismo. ¿Por qué? Pues simplemente porque si el ser o el existir del fin es de tipo accidental, también ha de ser de tipo accidental el ser o existir de la forma o principio unificador de la sociedad civil, debido a la estrecha correspondencia que existe entre la

forma y el fin propios y esenciales de cualquier entidad. El fin es a la forma lo que el ente real es al ente intencional, porque para procurar y perseguir un fin, el agente individual o colectivo ha de conocerlo previamente, y al conocerlo, lo capta en virtud de la asimilación cognoscitiva; o sea, lo convierte en principio determinante intrínseco, o sea, en forma. Forma que, por advenir a un sujeto ya constituído en su propia esencia, ha de ser accidental.

Tal es, por consiguiente, el caso de la forma de la sociedad civil. Por cuyo razón, la materia social ha de gozar ya de sus propias determinaciones esenciales, porque la forma accidental no es nunca primera sino segunda; es decir, que no es capaz de enfrentarse con una materia desprovista totalmente de determinaciones sino con otra que posea ya su determinación primaria por obra y gracia de una forma substancial. Ni siquiera de esto último es capaz directamente la forma o principio unificador de la sociedad; porque como es una forma que podríamos llamar sintética, tendrá que enraizarse en la materia social al través de otras formas accidentales. O sea, que el hombre ha de formar parte de la sociedad civil mediante sus actividades propias—especulativas o prácticas—porque ellas no son sino la puesta en práctica de sus facultades sensitivas y espirituales, cognoscitivas y volitivas.

El respeto a las clases, condición de existencia para el Poder civil.

Aquí reside el fundamento último del respeto que ha de manifestar el poder político por las clases sociales. Ellas mismas—o por lo menos el patrón al cual se encuentra ajustada cada una de ellas—son connaturales al hombre porque constituyen el fruto social y político inmediato del

ejercicio de las facultades humanas. También, por su parte, es connatural al hombre la sociedad civil. Si tanto aquéllas como esta última son igualmente connaturales al hombre, es evidente que todo rozamiento entre las clases sociales y el poder político estará indicando que hay algo allí que no funciona; o sea, que uno de los dos extremos de la relación de armonía se ha excedido en sus derechos. De lo contrario, habría que suponer insuficiencia en las leyes naturales y en el Legislador que las promulgó. Otra consideración, además, podemos hacer a este respecto, y es que las diferencias individuales que en el reino mineral e incluso en los reinos vegetal y animal carecen de importancia frente a las diferencias específicas, la adquieren, y muy honda, en el género humano. Poca importancia entitativa tiene la simple localización de dos trozos de hierro frente a la diferencia de propiedades que manifiestan ambos respecto del mercurio o del sulfuro de carbono, verbi gracia. En cambio, las diferencias individuales entre dos hombres, sin anular, naturalmente, la identidad específica entre ambos, pueden incluso hacerla inoperante, como sucede, por ejemplo—y valga éste por muchos—, en el caso del santo frente al condenado al fuego del infierno. Ni en el orden natural ni en el sobrenatural existe para las creaturas racionales la producción en serie. Cada hombre, y nada digamos de cada ángel, constituye un mundo absolutamente irreductible a todos los demás. Ya las clases respetan, en cuanto es posible, esa diferencia individual, puesto que son diversificaciones operadas en el seno de una misma especie humana. Pues bien, el poder político ha de seguir—si quiere permanecer fiel a su misión—idéntica línea de conducta. Al erigirlo—o siquiera al mantenerlo—, la sociedad constituída en clases se ve determinado por éstas, porque ya poseen su complejo de

determinaciones connaturales, las cuales determinaciones, por el hecho de arraigar en la naturaleza íntima de cada clase, sólo pueden desaparecer desapareciendo la clase misma en cuestión. Este es el alcance de ese pensamiento de Mella al cual hemos ya aludido, y que dice: «Suprimid una cualquiera de las clases sociales, y suprimiréis por el hecho mismo la sociedad entera.» Como si, por un imposible, se suprimiera en el ser humano nada más que su inteligencia o nada más que su libertad, se habría suprimido por el hecho mismo su propia esencia o naturaleza, en virtud del carácter necesario que nos ofrece el nexo existente entre toda naturaleza o esencia y una cualquiera de las propiedades que en ella radican.

De este modo, el respeto efectivo e inteligente a las clases sociales se presenta para el Poder político con todos los caracteres de una verdadera cuestión vital: la de su vigencia misma como tal Poder político. Tal vez esta afirmación pueda aparecer exagerada. Puede ser. Pero si así fuere, la razón la debemos buscar en que se ha llegado a perder completamente el concepto verdadero de la sociedad civil o de la nación. Cuatro siglos de nacionalismos amargos, exasperados y despreciadores de todo valor trascendente no podían pasar en vano por la faz del espíritu europeo. Hoy día sería imposible un diálogo entre los medievales y nuestros contemporáneos sobre lo que debe entenderse por nación. La idea que ellos tuvieron acerca de este punto no ofrece zona alguna de coincidencia con lo que se ha venido forjando sobre ello el espíritu moderno. Para evitarnos análisis engorrosos, limitémonos, nada más, a juzgar por los efectos. Una nación contemporánea, por muy grande que sea su buena voluntad, se encuentra prácticamente imposibilitada para conciliar la vigencia de sus valores nacionales específicos con los valores generales y mu-

cho más profundos, desde luego, de la civilización, sin que en ello probablemente tenga arte ni parte, sino más bien ese clima espiritual que comenzó a tomar cuerpo en los tiempos del Renacimiento para culminar en Westfalia. Ahora que en el pecado está el castigo. Porque de la exaltación nacionalista se está pasando ahora a una primacía cada vez más aentuada de los valores ideológicos sobre el concepto y la realidad de la Patria. Si analizamos la situación presente, veremos cómo se ha venido a reproducir, en escala incomparablemente mayor, la situación de los estados griegos en la guerra del Peloponeso. Entonces, las aristocracias de la sinmaquia ateniense se mostraron partidarias de Esparta, mientras que las democracias de la sinmaquia espartana fueron partidarias de Atenas. Hoy día, los demoliberales de los países totalitarios, así como los totalitarismos de los países democráticos—en especial el totalitarismo comunista, que es hoy día el único operante—han venido observando durante la última guerra, como en estos cinco dramáticos años de postguerra, exactamente la misma conducta que los estamentos helenos del siglo IV antes de J. C., hasta el punto de que, sin traer la ocasión por los cabellos, podemos considerar el caso del gobierno de los Treinta Tiranos en Atenas como un puro y simple caso de colaboracionismo *avant la lettre*. Ni siquiera ha variado en este punto el tinte despiadado y salvaje de las represiones.

Es cierto que la propia Edad Media, época en que el influjo del Cristianismo alcanza su apogeo en la vida pública de los pueblos, nos ofrece fenómenos a primera vista semejantes a los que estamos mencionando. Vamos a espigar, entre una gran multitud de ellos, dos casos concretos. El primero ha de ser el de las luchas entre güelfos y gibelinos en Germania medieval, con su correspondiente

repercusión en las repúblicas italianas sometidas al influjo del sacro Emperador, repercusión que mueve al Dante a rebelarse contra su propia ciudad natal. El segundo será el de la actitud asumida por los duques de Borgoña contra su legítimo señor el rey de Francia durante el segundo período de la guerra de los Cien Años. La semejanza, sin embargo, caso de existir, no pasará de lo puramente externo. Afirmar lo contrario significaría pura y simplemente renegar de la verdad histórica. Desde luego, y por lo que se refiere a los duques de Borgoña, lo que pasaba entonces era que se estaba gestando el nacimiento nacional—perdónesenos la redundancia—de los Países Bajos, nacionalidad que andando el tiempo iba a quedar consolidada definitivamente gracias al gobierno de la archiduquesa infanta Isabel Clara Eugenia; las tierras limítrofes de Francia y Alemania no quedaron nunca incorporadas a ninguna de las dos coronas. En cuanto a la actitud asumida por los güelfos y gibelinos, y concretamente por el Dante—al cual, aun cuando simple caso individual, hay que concederle por su excepcional categoría valor de paradigma—lo que allí se ventilaba eran, entre otras cosas, intereses sobrenaturales, y para el Dante, la integración de su patria chica en la unidad italiana como primer paso —modesto, pero necesario—para llegar al establecimiento de la Monarquía ecuménica. De todo hubo allí menos de falta de patriotismo. Ni el reino germánico iba a perecer —sino todo lo contrario—por el triunfo de los intereses de la Iglesia, ni tampoco Florencia iba a hacer otra cosa más que ganar el ciento por uno con su integración en la gran patria italiana. Hoy día, en cambio, no asistimos al nacimiento de naciones ni se invocan tampoco intereses transcendentes *stricto sensu*, sino que se menosprecia simplemente a la Patria en nombre de valores que le están

subordinados, como son los de unas mal entendidas clases sociales—la de los capitalistas y la de los proletarios—. Ahí está la anarquía; en que se coloca lo subalterno por encima de lo soberano, y en que se quiere llegar a costas y no a través de la Patria al fin último del hombre. Por eso la comunidad entre los susodichos fenómenos medievales y estos otros que nos presentan respectivamente la guerra del Peloponeso y la segunda guerra mundial es pura apariencia. La esencia íntima, el espíritu animador, es completamente opuesto en uno y otro caso.

No confundamos, pues, ciertos fenómenos que de modo directo o indirecto se refieren al fin último del hombre con la escisión bipartita de que nos vienen dando tantas pruebas las naciones modernas al igual de aquellas minúsculas ciudades que nacieron y se desarrollaron en el clima espiritual del paganismo. En los primeros se trataba de subordinar—como Dios manda—los intereses naturales a los sobrenaturales y los de la ciudad-estado a los de la nación (porque la Italia medieval lo era); en una palabra, se trataba de mantener la jerarquía. En los otros, en cambio, en vez de la jerarquía, lo que se ha provocado es la anarquía. No hay, pues, semejanza entre ambos, sino clara y abierta contraposición. Por consiguiente, la nación actual, o mejor, el concepto actual de nación no puede ofrecer una base adecuada para juzgar de la necesidad por parte del Poder público de respetar a las clases sociales. Pero si a la luz del concepto cristiano o escolástico de la política analizamos la índole misma de las obligaciones del gobernante, tendremos que descubrir un heho abrumador, y es que, entre las democracias, el Poder público es una realidad vacía de sentido porque cumple esmeradamente con ciertas y numerosas obligaciones secundarias

después de haber echado completamente al olvido las que para él eran fundamentales.

Esta reacción violenta de las clases contra la unidad nacional es el abismo que fué llamado por el otro abismo del atropello del Poder público a las clases, o sea del absolutismo. Ya definió el propio Mella al absolutismo diciendo que es una invasión, por parte de la soberaría política, de la soberanía social. Pues bien, ahora estamos asistiendo al fenómeno inverso, o sea al de la invasión de la soberanía política por parte de la soberanía srocial. Era de esperarlo. También en el orden político se aplica el principio de la acción y reacción. Por eso, no nos extrañemos si al intento de aniquilar las clases llevado a efecto por el Poder político, hayan respondido las clases con el intento contrario de querer aniquilar al propio Poder político convirtiéndolo en feudo exclusivamente de ellas. De este pecado de lesa soberanía social, tanto o más que las monarquías de la *Illustration* o de la *Aufklärung* en general y que las borbónicas en especial, se han hecho reo las democracias liberales de los tiempos modernos. Hoy día, las clases sociales existen, desde luego, porque su realidad y su solidez son tales que se han mostrado capaces de desafiar y de sobreponerse a todas las vicisitudes de la Historia; pero su existencia se muestra anormal, alterada. Ya no son organizaciones específicas como lo eran antaño, sino que sólo se diferencian entre sí—como lo advirtió la clarividencia genial de Pío XI—por la posición que ocupan en el mercado del trabajo. Clase alta, clase media, clase baja o pueblo, son las denominaciones con que hoy día se ven afectadas; denominaciones que nada dicen acerca de la misión que haya de desempeñar cada una de ellas en la sociedad, sino que sólo aluden a diferencias puramente cuantitativas referentes a la riqueza que posean los

que son sus miembros. En cambio, las clases con vida normal que fueron las de la Edad Media, y que, en cierta manera perduraron, más o menos en las mismas condiciones en España, durante la dinastía de los Austrias, eran, ante todo, organismos específicos con una misión cualitativa perfectamente determinada en el seno de la sociedad. El noble estaba por encima del villano, ciertamente; pero más que por el dinero, diferían entre sí por la misión que debían desempeñar uno y otro en la nación; más social la misión del villano, la del noble era más propiamente política. El villano era el factor de la producción, tal y como lo fueron los siervos con relación a la agricultura durante la alta Edad Media. En cambio, el noble era el que debía participar en el gobierno y, además, el que estaba obligado, por oficio y beneficio, a blandir la espada cuando fuere necesario para asegurar clima normal a las actividades sociales. *Onus et honor*; éste era el motivo de la supremacía política de los nobles. No era, pues, que no hubiera diferencias cuantitativas—aun cuando en ciertos casos no las hubo—; era que las diferencias cuantitativas se revelaban como mera resultante de diferencias mucho más hondas, porque eran cualitativas, mientras que hoy día la función específica ha cedido el paso a la función cuantitativa. De aquí proviene que, al orgullo bien entendido de clase que reinó en la Edad Media, y que, tanto como del caballero, era patrimonio del villano—los oficios se transmitían de padres a hijos con resultados prodigiosos en cuanto a la calidad de los productos, en lo cual la fábrica no ha logrado suplantar a la artesanía—, ha venido a suceder la lucha de clases. O sea, que cada clase pretende aniquilar a las otras porque ve en ellas un contrario y un enemigo. Con cuya ocasión conviene recordar el axioma de que *contrariorum eadem est ratio*. Si hay

contrariedad entre ellas, es porque persiguen los mismos fines. Y si persiguen los mismos fines, es por que ambas —la clase alta y la clase baja—han faltado a su misión.

Actividad y pasividad en la auténtica Democracia.

Esto nos hace ver que la verdadera democracia, o más bien la actitud verdaderamente democrática comporta a la vez y según sea el aspecto bajo el cual se la considere, un doble matiz de actividad y de pasividad. Democracia es igual, según Vázquez de Mella, a exigencia de ser bien gobernado. Pues bien, en cuanto la democracia es exigencia, reviste caracteres inequívocos de actividad. Ahora, en cuanto a su contenido mismo, se manifiesta claramente como *quid passivum*; lo mismo que, aun cuando la sustancia se muestra pasiva en cierto modo ante las exigencias determinadoras de cualquier forma accidental que le sobreviniere, también bajo otro aspecto se muestra como activa, puesto que, en primer lugar, individualiza a la forma, y luego, le impone condiciones determinadas de existencia. Esto es lo que no han querido o no han podido o no han sabido ver los demócratas modernos, impedidos como se hallan por su visión materialista y empírica de la realidad social. Por eso, en sus manos, el mundo moderno ha marchado de bandazo en bandazo. En cambio, la democracia jerárquica y representativa de Mella se mantiene a igual distancia y se contrapone por igual a dos extremos igualmente peligrosos; el absolutismo de la soberanía poltíica y el absolutismo de la soberanía social; el despotismo y la demagogia: un poder central que llevado de sus inclinaciones absorbentes atenta contra la existencia misma de todas las clases por igual, y una organización por clases que quiere absorber en un mal en-

tendido provecho propio el ejercicio de la autoridad. Para volver a la terminología de Mella: ni gobernar sin tomar en cuenta exigencias, ni exigencias a gobernar, sino claras exigencias a ser bien gobernados.

Es que, como observa Kant con agudeza, toda unidad en cuantos tal se presenta siempre con los caracteres de un *a priori* respecto de los elementos unificados; de lo contrario quedaría violado el principio de identidad al asignar a lo uno, como razón suficiente, lo diverso. Pero como todo *a priori* es a su vez activo, quien dice unificación vienen a decir, por el hecho mismo, determinación, o para acentuar mejor su carácter dinámico, acción de determinar. Ahora bien, la propia acción de gobernar es también acción de determinar, porque quien gobierna, de un modo u otro, reduce a los gobernados a la unidad; o más bien, los está continuamente reduciendo a la unidad, puesto que, por el carácter de todo sucesivo—que diría Mella—que ofrece la nación, la unidad social no es una cosa que se consiga de una vez para siempre, sino que hay que estarse siempre manteniéndola. Por eso es por lo que la unificación social, es decir, la propia acción de unificar, considerada en la etapa misma en que todavía se está verificando, aparece como transcendente respecto a los elementos directamente unificados, que son en este caso las clases sociales. Ya con lo que se dijo más atrás sobre la ordenación de las clases sociales hacia la unidad nacional como hacia su objetivo primario y fundamental —distinguir para unir—, quedó insinuada esta verdad, a la cual nos estamos ahora refiriendo; la unidad de las clases es trascendente respecto a las propias clases, porque todo fin es trascendente respecto de las realidades que se encaminan y ordenan a él. Como consecuencia necesaria, podemos apuntar la siguiente, importantísima: que el

solo hecho de pertenecer a una clase social no constituye título alguno para pretender el gobierno de la nación. O dicho de otro modo: es falso que todo ciudadano, por el solo hecho de serlo, esté capacitado para gobernar (5). El democratismo igualitario moderno queda así calificado como una actitud desprovista de todo fundamento sólido. Es preciso, por consiguiente, buscar otros títulos más dignos de ser tomados en cuenta. Mella puso el dedo en la llaga cuando afirmó que «la potestad ordenadora y directora—que necesariamente por las condiciones que requiere tiene que concretarse en una unidad moral domiciliada en muy pocos, o en una física que alienta o está sobre los menos, que mandan sobre los más—no sale del pueblo, ni como multitud ni como conjunto de clases, porque no está allí más que de una manera: como necesidad que pide una satisfacción que ella misma no puede darse por

(5) En cuanto a las actitudes diversas que se han adoptado acerca de lo que es el principio vital o forma de la sociedad civil pueden reducirse—como se sabe—a dos principales: una la hace consistir en la autoridad; la otra, en la propia conspiración a un fin común, o sea, en la propia unidad social. En uno y otro caso la autoridad viene a identificarse con la unidad social. En el primer caso, como causa formal; en el segundo, como causa eficiente, ya que toda causa eficiente se halla presente, hasta el punto de no poder no hallarse, en el efecto. Por tal motivo, si la unidad se muestra como trascendente—como un *a priori*—frente a los elementos unificados, no han de ser estos últimos los que en manera alguna podrían dar razón de su propia unidad. Esto quiere decir, naturalmente, que los elementos unificados no podrían tampoco dar razón de la autoridad; o, en buen romance, que el ciudadano —llamémoslo así—en cuanto tal no puede invocar ningún título eficaz para pretender el gobierno de la ciudad. Por definición, en efecto, nadie puede pretender, fundado en *derechos*, a realidad alguna que le sea trascendente. Por esta misma razón es por lo que ninguna materia puede pretender, en el sentido de exigir, el que una forma cualquiera venga a sacarla de su indeterminación nativa. Y el ciudadano es eso: materia social, mientras que la autoridad—de modo formal o de modo eminente, según fuere la posición adoptada—es forma o alma social.

todos los que la sienten». Imposible acertar mejor. Es como una necesidad como en el medio está el fin.

Este error es el que también denuncia Mella en otra ocasión cuando afirma que una de las confusiones en que incurre la moderna democracia de tipo liberal es la de la soberanía social con la soberanía política. No es la soberanía política sino la soberanía social la que es inherente a todos y cada uno de los asociados, porque todos y cada uno de ellos poseen en propiedad inalterable un conjunto de derechos que no vienen a constituir sino la vertiente política de otros tantos deberes para con Dios, y que por lo mismo, están obligados a exigir que se les respeten por parte del Poder público, so pena de dejar de ser este último el depositario legítimo de la Autoridad. El ciudadano—usemos este término inventado, o más bien resucitado por la Revolución francesa—, en cuanto tal, es sujeto obligado de esos derechos. Por consiguiente, es sujeto, así mismo, de una verdadera soberanía; porque todo aquel que exige según derecho o según derechos, en la misma medida viene a ser soberano de aquel que ha de someterse a sus legítimas exigencias. En este sentido, y nada más que en este sentido, la sociedad viene a ser soberana, y el gobierno o Poder político, su verdadero súbdito y servidor. Como se ve, la posición de Mella difiere radicalmente de las doctrinas de Marc Sangnier, condenadas por Pío X; porque «Le Sillon», como todos los movimientos democráticos pretendidamente cristianos, entre los cuales podemos incluir sin inconveniente el que capitaneó Lamennais, lo que quería era que los actos del Poder público no tuvieran validez política si no llevaban cada uno de ellos por separado el visto bueno de la sociedad. Lo que querían todos ellos era, pues, el verdadero ejercicio, por parte de la masa social, de la soberanía política.

En cambio, para Mella, los actos del Poder político tienen validez por sí mismos con tal que sean legítimos; es decir, con tal que se ajusten a las eternas y hondas exigencias del verdadero bien común. En resumen: que lo que para los afiliados a «Le Sillon» era una intromisión, y una intromisión continuada, para Mella era simplemente una contención y un límite. Diferencia es ésta importantísima, porque, en resumidas cuentas, por lo mismo que niega validez Sangnier a los actos del Poder, niega asimismo la trascendencia de la unidad social respecto de los elementos unificados. Lo cual viene a ser la negación misma del ser de la sociedad, puesto que todo aquello que carece de unidad, por el mismo motivo y en la misma medida, carece de ser.

Carácter individual de las condiciones del Gobernante.

Por eso, los únicos que tienen derecho a gobernar—y aquí parecerá irremisiblemente que caemos en el tópico—son los que cumplan con ciertas condiciones trascendentes todas ellas al mero hecho de pertenecer o de hallarse afiliado a una sociedad civil determinada. Como se ve, no insistimos por nuestra parte en el hecho escueto de las condiciones—eso sí que habría sido caer de lleno en el tópico—, sino en el carácter trascendente que guardan todas ellas con respecto a la materia de la sociedad. Pueden las tales ser extrínsecas o bien intrínsecas. Mucho más importantes, naturalmente, son las intrínsecas, porque son ellas, en definitiva, las que constituyen en propiedad al gobernante, o sea las que en último término le habilitan para asumir el gobierno de una nación, por cuyo motivo podrían pretender con cierta justicia al epíteto de causas; en cuanto a las extrínsecas, más que causas hay que llamarlas en sentido estricto condiciones, porque más que influjo positivo, lo que implican no es más que una pura y simple remoción dt obstáculos: *removens prohibentia*, como dicen los escolásticos. Sin embargo, debemos indicar que ostentan por su parte la ventaja inapreciable de ser de suyo mucho más fáciles de comprobar que las intrínsecas. Sobre las condiciones de gobierno—intelectuales y morales—de cualquier gobernante actual o futuro, la diferencia de apreciación no sólo la podemos dar por segura, sino también por decididamente imposible de resolver; en cambio, sobre el hecho escueto de que el príncipe heredero sea o parezca ser el hijo de su padre, o bien que un determinado candidato haya salido «triunfante en las urnas», puede ser que surjan divergencias, sobre todo en este último caso, dado como se llevan generalmente, en las naciones modernas, las elecciones demoparlamentarias; de todos modos, los medios de verificarlo serán, de suyo, más fáciles, puesto que se trata de hechos concretos. Pues bien, y por lo que se ve, las condiciones intrínsecas tienen que ser no por cierto específicas, sino personales. Es decir, radicadas en esa diferencia última individual que es inaccesible, en su definición, a nuestro entendimiento, cosa que, por desgracia para ellos y para nosotros, olvidan con demasiada frecuencia los demócratas modernos. No olvidemos que la verdad fundamental de la Escolástica a la vez que del sentido común, de que sólo existen realmente los seres individuales, fué desconocida por el padre de la democracia moderna al resucitar con su *voluntad general* uno de aquellos arquetipos platónicos de los cuales el mundo hacía largo tiempo que ya se había olvidado.

Estas últimas reflexiones nos llevan como de la mano a una consecuencia que para más de alguno podría parecer inesperada: la de que el gobierno ha de ser de un

modo u otro monárquico. No estará de más recordar ahora que en estas modestas glosas sobre el pensamiento de Malla nos estamos moviendo en un plano completamente extraño a la política contingente, de suerte que, al hablar de monarquía ahora, no estamos aprobando ni rechazando—porque no somos quién para hacerlo—ningún régimen político determinado. Cuando nos referimos a la monarquía no pretendemos más que ceñirnos estrictamente a lo que el término significa de por sí: un solo depositario del Poder. Pero importa hacer una aclaración a este respecto. Porque caben aquí un sinnúmero de elucubraciones encaminadas a probar que un cuerpo colegiado, como son los Parlamentos liberales, puede en cierta manera realizar la labor del poder unitario, ya que sólo actúan *per modum unius,* en virtud de que lo que es, siempre y en alguna manera, está dotado de unidad. El argumento que aquí vendría de perlas y que se emplea—a veces sin discreción—es el de que cuatro ojos ven más que dos; vale más, en efecto—dicen—que en una función tan dificultosa y llena de problemas capitales como es el gobierno de una nación, vale más aunar pareceres que entregar toda la responsabilidad última de las decisiones al criterio de una sola persona individual. Pero en vano. Desde luego, porque lo que se contrapone a las especies no son los cuerpos colegiados, sino los individuos; por consiguiente, si las condiciones del gobernante no arrancan—según lo vimos—de la especie sino del individuo físico, es al individuo físico y no al cuerpo colegiado al que le corresponde gobernar. Esto no admite vuelta de hoja. Las condiciones individuales no residen más que en el individuo, y si no residen más que en el individuo y no en los cuerpos colegiados, no es en los cuerpos colegiados donde hay que ir a buscarlas sino en los individuos. Y si son las condiciones individuales y no las específicas las que hacen al gobernante, es el individuo el que ha de gobernar. Y como el que gobierna es el gobierno, el gobierno ha de ser el individuo. Esto es lo que en sentido esencial se denomina monarquía. Y para el punto de vista en que nos colocamos ahora, el único sentido que importa, con exclusión absoluta de todos los demás, es el esencial.

Antes de proseguir, se impone una aclaración. Cuando hemos contrapuesto las condiciones individuales a las específicas, no hemos pretendido en modo alguno dejarnos llevar de cierta especie de platonismo insconciente, que nos llevara a contraponer entre sí lo individual y lo específico como dos órdenes distintos de determinaciones, como lo son entre sí lo específico y lo genérico. Nada de eso. Sabemos perfectamente que la individualización no agrega nuevas perfecciones. Lo único que hace es dosificarlas. Ciñéndonos exclusivamente al caso de la especie humana —aun cuando el mismo argumento podría aplicarse a todas las especies vivientes de este mundo—, sus individuos no difieren entre sí por las perfecciones que puedan tener, puesto que todos tienen las mismas—inteligencia, voluntad, sentidos externos, etc.—, sino por el grado en que cada uno de ellos las tuviere. De esta suerte, cuando se habla de las condiciones del gobernante, a lo que se alude de inmediato es a la dosis según la cual se encuentran en determinado individuo las perfecciones de la especie. Es natural que así debía ser. Sin embargo, para prevenir objeciones, era preciso hacer esta aclaración. Porque lo natural es que dado que entre el gobernante y sus súbditos la diferencia no es sino accidental, accidental y no esencial ha de ser su fundamento (6).

---

(6) Decimos que es accidental en el sentido de que dicha diferencia, además de no proyectarse en valor alguno esencial

En cuanto a las condiciones extrínsecas, la democracia moderna está incurriendo continuamente respecto de ellas en un craso error de perspectiva. En vez de asignarles el carácter secundario que les corresponde, no se ha contentado con llevarlas hasta el primer plano, sino que les ha concedido la exclusiva, en el sentido de constituir con ellas el único patrón para calificar de apto o no apto al gobernante. Esto no lo han llegado a erigir explícitamente en doctrina, pero sí lo han adoptado como norma práctica de conducta. En esto, como en muchas otras cosas, el régimen tradicional se mostró mucho más acertado. Hubo casos en que la condición de hijo mayor del monarca difunto no bastó para que al príncipe o infante se le reconociera como heredero. Es que a la democracia moderna no le queda más camino que el que ha elegido si quiere mostrarse lógica consigo misma. En efecto, si son las condiciones específicas lo que habilita para asumir el gobierno de una nación, no queda más remedio que señalar al depositario del poder exclusivamente por elección o por herencia; cuando no sea por el triunfo de las armas, porque las democracias, aun cuando blasonan de pacifistas—lo cual, dicho sea de paso, muchos se lo tragan—no desperdician la ocasión aunque se la deparen las armas. No obstante, bien vista la cuestión, las condiciones extrínsecas terminan su cometido en el momento preciso en el gobierno comienza. Por eso—siempre desde el punto de vista filosófico—poco importa el modo como pueda generarse un régimen con tal que sea legítimo. Apurando las cosas, incluso la legitimidad de origen, como ya lo sabemos todos, pierde su urgencia y su vigor ante la de ejercicio. Es evidente, sin embargo, la conveniencia de no

---

del ser humano, tampoco se halla enraizado en ninguno de ellos.

violentar acerca de este punto lo que va enseñando la Historia; o sea, la tradición. Por eso Mella se refiere a los que interrumpen la tradición como a generaciones amotinadas contra el pasado, a las cuales las que sobrevengan tendrán pleno derecho a exigirles cuenta del tesoro que, en vez de transmitirlo inviolado, lo dilapidaron, causando con ello un daño difícil, por no decir imposible, de reparar.

Dos razones vienen así a confluir en pro de la unidad física del Poder supremo: esta que acabamos de aducir acerca del carácter individual y no específico de las condiciones del gobernante y la otra en la cual insistimos más atrás sobre la naturaleza fraccionante, divisiva, de las clases sociales. Si cada una de estas razones vale por sí sola, es evidente que su mutua coincidencia ha de tener por efecto inmediato el dejarlas singularmente reforzadas. Han sido dos caminos del todo diferentes los que se han recorrido. El uno, de tipo ontológico; el otro, de tipo social y político. Sería el caso de decir que por muchos caminos se va a la Roma de la monarquía esencial. Aquí también conviene insistir en una circunstancia sobre la cual no se suele parar mientes. El poder efectivo de las clases, mucho mayor que el de los partidos políticos, se encuentra realmente contrapesado por la imposibilidad relativa en que se encuentran—siempre respecto de los partidos—de monopolizar en provecho de una cualquiera de entre ellas la suma del Poder público. En cambio, los anhelos encubiertamente totalitarios de los partidos democráticos quedan más o menos anulados por su carencia casi absoluta de base social. Aludiendo a esta última circunstancia era como Vázquez de Mella comentaba la súplica que, en cierta ocasión, quiso don Antonio Cánovas del Castillo dirigir por su intermedio a las honradas

masas carlistas. Mella insistía en que, por su parte, no habría podido dirigirse jamás a las honradas masas conservadoras o a las liberales, por la sencilla razón de que no existían. Resultaría pintoresco averiguar en cada uno de los países democráticos el número de afiliados formalmente inscritos en esos partidos que siguen, a estas alturas, monopolizando en provecho propio la marcha toda entera de la política parlamentaria. País ha habido en que el partido más fuerte, el cual llegó en un momento determinado a disponer del vientiocho o veintinueve por ciento de los diputados, no contaba sino con dieciocho mil afiliados en sus registros, o sea el tres y medio por mil de la población del dicho país. El dato no tendría ninguna gravedad si el partido en cuestión no hubiera dispuesto, en unión de sus congéneres—cuya suma total de afiliados andaría alrededor de los cien mil, es decir, poco más del seis y medio por ciento de la población masculina mayor de veintiún años—del monopolio de la presentación de candidaturas para los puestos parlamentarios y para el cargo de presidente de la república. Como se ve, esta proporción no resulta muy diferente de la que rige más o menos en la Rusia Soviética ni de la que rigió en los fenecidos regímenes totalitarios de Alemania e Italia. Con una diferencia siempre: que en las naciones totalitarias el partido gobernante tuvo siempre la franqueza de proclamarse no masa, sino fermento y núcleo polarizador de las energías de la nación, mientras que las democracias han optado en este caso como en otros muchos el camino, en apariencias más cómodo, del disimulo. Por esto ha sucedido siempre que cada vez que las verdaderas fuerzas sociales han conseguido la alianza del poderío militar—o, si se prefiere, cada vez que el ejército, en un gesto de salvación social, ha rehusado seguir prestándose a los manejos de los partidos—, éstos, con facilidad sorprendente, se han visto materialmente aventados. Y obsérvese ahora un fenómeno elocuente. Cada vez que la clase en cuanto clase se ha transformado en partido, o el partido en cuanto partido se ha transformado en clase, el resultado infalible ha sido el establecimiento de un cierto tipo de totalitarismo, el cual, naturalmente, habrá de mostrarse tanto más violento cuanto más caracteres de partido haya revestido la clase, y tanto más remiso cuanto más caracteres de clase haya revestido el partido. Los regímenes comunista ruso y laborista inglés pueden en este caso servir respectivamente de ejemplos. Esto se debe a que en dicha simbiosis, la clase ha dejado ya de ser prácticamente clase, mientras que el partido no ha dejado por ello de ser partido.

La democracia de Mella es incluyente o inclusiva. La moderna, en cambio, es o más bien se dice, excluyente; no lo es porque en realidad se halla siempre dispuesta a acoger en su seno toda fuerza, toda actitud, todo punto de vista que vaya contra el espíritu nacional. Si la democracia de Mella es incluyente, lo debe a que en realidad no es una forma de gobierno—su forma de gobierno correspondiente es la Monarquía esencial—, sino cierta actitud vital. Se trata de una democracia extrapolítica en el sentido que se viene dando hoy día al calificativo de política o, si se quiere, superpolítica, aun cuando sus proyecciones se dejen sentir normalmente en el campo de la popítica propiamente dicha. La democracia de Mella resulta no ya compatible sino incluso inseparable del concepto y de la realidad monárquica; las razones de este fenómeno quedan expuestas a lo largo de este trabajo. También resulta no sólo compatible, sino inseparable de toda verdadera aristocracia. Es natural. En la representación por

clases cada una de éstas ha de echar mano de los mejores de entre sus afiliados para defender sus intereses específicos en el organismo representativo de la soberanía social ante el Poder político, sin que pueda abrirse, ni con mucho, en este caso, un margen tan amplio a toda suerte de intrigas y manejos turbios como en los partidos parlamentarios. Por la cuenta que les trae. El profesional sabe perfectamente que, cuando llega la hora de la verdad, no es el intrigante sino el más apto el que ha de defender mejor y con mayores probabilidades de éxito los intereses de su propia clase, y así como lo sabe, procurará que se lleve a efecto. Pero ésta actitud ha de resolverse forzosamente en una auténtica selección aristocrática. Por eso es por lo que decía también el propio Mella, que la democracia no es la línea recta sino el derecho a romperla. de donde resulta que la democracia tradicional es una democracia aristocrática, así como la aristocracia tradicional, una aristocracia democrática.

La democracia moderna, en cambio, se manifiesta excluyente respecto de la monarquía y de la aristocracia. Y las excluye, y cada vez que se presenta la ocasión se lanza a degüello contra ellas, porque lo que quiere en el fondo no es la vigencia de tal o cual forma de gobierno, sino el aniquilamiento completo de todo espíritu nacional. Es que un pueblo con unidad de mando y con una aristocracia fuerte de valores históricos—aristocracia de sangre—intelectuales y morales, es un pueblo que habrá de resistir victoriosamente cualquier ataque o insidia proveniente de ese internacionalismo artero de nuestros días que, para muchos incautos, se presenta como el sucesor legítimo del espíritu ecuménico de la política medieval, y que en realidad lo que desea con toda el alma es convertir a los pueblos en masas blandas y amorfas, especie de moluscos

colectivos, para poder ajustarlos sin mayores dificultades a sus propósitos inconfesables. La última guerra constituyó en este sentido una lección elocuente para todo aquel que quiso seguirla atentamente y con mirada limpia de prejuicios. En ella, el totalitarismo ruso y los regímenes democráticos de los Estados Unidos e Inglaterra, anduvieron amigablemente del brazo cuando el único factor que los unía era precisamente su carácter internacional. ¿Por qué, si no, el empeño anglosajón en establecer por doquiera, contra viento y marea, el sistema político que regía en sus propios países? Búsquese, en efecto, otro punto de contacto entre los vencedores, y no se encontrará. En cambio, uno y otro atacaron encarnizadamente a Alemania e Italia no por el racismo ni cosa que se pareciera—buenos estaban los anglosajones y, sobre todo, los yankees para sentar principios en materia de racismo—, sino porque las potencias del Eje desarrollaban una política interna de tipo nacionalista. Porque bajo cualquier otro aspecto hubieran debido variar las alianzas. Bajo el aspecto de la cultura y de la civilización, porque en este caso mucha mayor afinidad tenían con una potencia esencialmente europea como Alemania que con esa entremezcla cultural tártaroeslava que es Rusia. Bajo el aspecto del ateísmo político, en cambio, Alemania debió aliarse con Rusia, puesto que, al igual de ella, iba mucho más avanzada que Italia en el proceso discursivo o dialéctico que la llevaban a poner en práctica las consecuencias de la estadolatría liberal. Lo repetimos: la última guerra fué una de las tantas fases de lucha encarnizada, que desde hace mucho tiempo viene sosteniendo el internacionalismo moderno contra cualquier tipo de espíritu o resistencia nacional.

No es que vayamos con esto a proclamar intangible el

nacionalismo moderno. Entre otras razones, porque un abismo ideológico irreductible nos separa de él. No podemos olvidarnos, los que creemos que el Catolicismo es algo más que un conjuto de prácticas piadosas, de esa verdad tan conocida hoy día por todos los espíritus cultivados de que el nacionalismo moderno es hijo legítimo de la Reforma protestante. Lo que sí podemos poner de relieve en nuestro caso es el pensamiento del conde de Maistre de que no hay verdad que no se encuentre en el paganismo, a propósito de que el paganismo político moderno llegó a revestir en los totalitarismos de Alemania e Italia un aspecto de exaltación de los valores nacionales perfectamente compatible de suyo con el Catolicismo, y si de hecho no se verificó la conjugación deseada, no se debió a lo que era esa tendencia en sí, sino más bien y sobre todo a ciertas modalidades suyas exasperadas que de ningún modo se encontraban implicadas en su esencia. La victoria de los aliados anglosajones y rusos en la última guerra no significó sólo la destrucción de valores tan anticristianos como el racismo alemán. Significó también la destrucción de ese nacionalismo que pudo y debió haber perdido su virulencia de haberse visto menos oprimido por tantos y tantos factores hostiles. Significó también la persistencia del racismo anglosajón, menos virulento tal vez, pero en realidad, mucho más enconado y hondo que el alemán, así como de la esclavitud a que someten los soviets a todos aquellos a los cuales consideran como enemigos suyos. Y es eso lo que nos mueve a indignación ante la actitud de numerosos sectores de la opinión católica internacional hacia la democracia en sí, sin considerar en modo alguno los matices que en casos determinados podría revestir. El asunto tiene con el concepto que se adquiera sobre la democracia más relaciones de lo que a primera vista pudiera creerse, y es por eso por lo que ahora nos referimos a él, de acuerdo con el pensamiento del propio Mella.

Si las clases sociales y demás organismos subalternos —familia, municipio, universidades, gremios, etc.—continúan siendo desconocidas, como lo están siendo, por el Estado, lo lógico era que el Estado, a su vez, se viera desconocido, tanto en sus derechos como en su propia existencia, por las organizaciones supranacionales o internacionales que van dibujándose con trazos cada vez más vigorosos en el escenario grandioso de la Historia. Demás está decir que no nos referimos a esas caducidades fantasmales como la O. N. U. o la ya fenecida Liga de las Naciones, sino a entidades mucho más vigorosas, como lo son esas verdaderas constelaciones raciales del tipo de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, o de la China comunista o también de la Confederación Norteamericana. Que este peligro no sea una pura ficción, lo están demostrando elocuentemente las penalidades que están sufriendo las pequeñas nacionalidades como Rumania y demás víctimas del telón de acero, o Puerto Rico en el hemisferio occidental. La constelación racial eslava va adquiriendo cada vez con mayor fuerza la forma amenazante de una supernación que procede pura y simplemente por absorción de los elementos raciales afines, de suerte, que cuando este recurso viniera a fallarle, todavía le queda el de las quintas columnas que mantiene diseminadas por el orbe. Por su parte, la constelación racial anglosajona, consiguió aniquilar la cultura española en Filipinas, y ahora pretende hacerlo en Puerto Rico.Quiera Dios que sus pretensiones se vean coronadas por el más rotundo fracaso.

Es que el proceso de absorción de las clases y demás organismos subalternos por parte del Estado, así como el

proceso de absorción del Estado por parte de algún poder supernacional, no son dos procesos diferentes, sino simplemente dos etapas distintas de un solo y mismo proceso, dos aplicaciones distintas de un solo y mismo principio: del principio que, al negar toda sociedad intermedia entre el individuo y el Estado, niega asimismo que pueda haberlas entre el individuo y la constelación racial, en espera de negar que las pueda haber entre el individuo y el género humano políticamente unificado. Con tales puntos de vista es imposible la coexistencia de dos planos colectivos. Por eso es por lo que el Estado Soviético, al destruir naciones, no hace más que aplicar en mayor escala los métodos del Estado liberal, cuando destruía municipios, gremios y congregaciones religiosas, y sobre todo, cuando se trata de destruir la familia. Ahora que un Estado que haya observado con los consorcios subalternos la conducta que acabamos de señalar, carecerá de títulos, aun cuando no careciere de fuerzas, para resistir una invasión que se lleva a cabo en nombre de cualquier interés de tipo supranacional, porque en tal caso no hará más que pagar por donde había pecado. Aquí reside la explicación de la fuerza expansiva de las quintas columnas previstas por la intuición asombrosa de Donoso Cortés. Con clases sociales fuertes y respetadas en sus derechos, no se habría polarizado la sociedad humana en los dos ejércitos famosos, el de los explotadores y el de los explotados, con lo cual tampoco habría sonado en el reloj de los tiempos la hora de Rusia. Por desgracia, esto es ya un hecho, y si Dios no lo remedia, se llegará a la unidad política del género humano no por vía de síntesis tal cual lo quería la Edad Media—síntesis armonizada y compleja como toda verdadera síntesis; respetuosa, por consiguiente, en este caso, de los valores nacionales—sino por vía de absorción

uniformadora y gris. Catolicismo e internacionalismo. Por desgracia hasta ahora y en lo que se refiere al orden de los valores políticos, el internacionalismo lleva todas las de triunfar.

Como se ve, el concepto que se logra adquirir acerca de la democracia lleva siempre consigo proyecciones verdaderamente insospechadas. Por donde se descubre la necesidad urgente de ir depurándolo sin descanso y cada vez con mayor vigor, a fin de que en sus líneas estructurales pueda integrarse sin violencia alguna, antes bien con toda naturalidad, en una visión cristiana, católica, del mundo; es decir—puesto que nos estamos moviendo en un campo de valores en cierto modo ontológicos—en una concepción escolástica de lo que debe ser la nación y de los vínculos que debe mantener con las demás entidades de su especie. Desde luego y a nuestro juicio, la coincidencia entre democracia y cristianismo no la ha de realizar la llamada democracia cristiana, porque los movimientos políticos conocidos hoy día bajo ese nombre no trascienden, en el estricto sentido de la palabra, el punto de vista de la democracia liberal. La solución hay que buscarla por otro camino, en el cual dos de los puntos de referencia imprescindibles han de ser un poder supremo de tipo monárquico en el sentido esencial de la palabra, y luego, una representación social de tipo corporativo con todas sus consecuencias. Esta posición sí que podría conciliarse con una cosmovisión verdaderamente cristiana. Eso es lo que constituye entre otros factores, la importancia de precisar la naturaleza o la índole de la democracia de que se trate, porque de allí ha de depender la actitud que habrá de asumir frente a ella el cristianismo. No olvidemos que al cristiano la actitud que le corresponde asumir no es la de ignorar los problemas vitales de la época en que vive ni

la de colocarse enfrente de ellos como un espectador indiferente o siquiera inoperante, sino la de vivirlos en su intensidad dramática para ser el primero en buscarlos y encontrarles la anhelada y adecuada solución.

En resumen:

La visión democrática de don Juan Vázquez de Mella tiene—según puede verse—muy pocos puntos de contacto con lo que hoy día se conoce con tal nombre. Es cierto que no podemos considerar la suya—es decir, la democracia tradicionalista—como la única posible, puesto que según queda advertido al comienzo de este trabajo, habrá democracia propiamente dicha cada vez que el pueblo entre, de un modo u otro, a participar en las tareas del gobierno. Sería absurdo, pues, que en el campo de los valores absolutos se quisiera imponer la democracia tradicionalista como la única forma de participación popular en el gobierno. Este error por exageración, del cual no se ha hecho reo—que sepamos—ningún tradicionalista, es el que se está cometiendo cada día y a cada momento por los capitostes y admiradores del régimen político social vigente entre los vencedores occidentales de la segunda guerra mundial. Porque el hecho de hablar siempre de la democracia de ellos como de la democracia, así, a secas, lo está indicando bien a las claras. A estas pretensiones, nuestra respuesta ha de ser franca y decidida: la democracia liberal no es, ni con mucho, la única forma de democracia. La democracia liberal no es siquiera la mejor forma de democracia. La democracia liberal no es ni siquiera democracia propiamente dicha, porque constituye al pueblo en masa o plebe, con lo cual lo deja entregado como un juguete en manos de cualquier grupo de ambiciosos sin conciencia. Y por no ser una democracia efectiva, resulta inconciliable con la concepción cristiana de la *civitas*. De

suerte que cuando se tiña de matiz cristiano, a la postre la dialéctica misma de la Historia obligaría a que esos cristianos dejen de ser demócratas, o que esos demócratas dejen de ser cristianos. No habrá democracia verdadera ni cristiana mientras se fundamente todo en la autonomía de una voluntad como la humana, que si persiste en ser humana y actuar como tal, ha de ser no autónoma sino heterónoma, porque ha de someterse a leyes transcendentes que arrancan de la Esencia divina.

Absolutamente hablando, pueden darse muchos tipos de democracia verdaderamente cristiana. En el orden histórico, creemos que la única que logró fraguar fué la democracia medieval—sobre todo en España—, democracia que es la que han tratado muchas veces de restablecer los tradicionalistas en su vigencia histórica.

Madrid, Diciembre 1950.—Enero 1951.

ACABÓSE DE
IMPRIMIR ESTE LIBRO,
DEL P. OSVALDO LIRA, SS. CC.,
"HISPANIDAD Y MESTIZAJE",
EN LOS TALLERES GRÁFICOS MARSIEGA, S. A.,
AVENIDA MENÉNDEZ PELAYO, NÚM. 26,
MADRID, EL DÍA 12 DE OCTUBRE
DE 1952, DÍA DE LA
HISPANIDAD.